Hacia nuevas instituciones democráticas

Diferencia, sostenimiento de la vida y políticas públicas

Fundación de los Comunes (ed.)



traficantes de sueños

útiles

Colabora con la cultura libre

Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación

(si estás fuera de España a través de PayPal),

suscribirte a la editorial

o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

útiles 17

Útiles es un tren en marcha que anima la discusión en el seno de los movimientos sociales. Alienta la creación de nuevos terrenos de conflicto en el trabajo precario y en el trabajo de los migrantes, estimula la autorreflexión de los grupos feministas, de las asociaciones locales y de los proyectos de comunicación social, incita a la apertura de nuevos campos de batalla en una frontera digital todavía abierta.

Útiles recoge materiales de encuesta y de investigación. Se propone como un proyecto editorial autoproducido por los movimientos sociales. Trata de poner a disposición del «común» saberes y conocimientos generados en el centro de las dinámicas de explotación y dominio y desde las prácticas de autoorganización. Conocimientos que quieren ser las herramientas de futuras prácticas de libertad.

Este libro reúne las ponencias de las Jornadas «Hacia nuevas instituciones democráticas. De la crisis al asalto de la política» organizadas en abril de 2015 por la Fundación de los Comunes, en colaboración con Intermediae y gracias al apoyo de la Foundation for Arts Iniciatives (FfAI)

1ª edición: Enero de 2016
Título: Hacia nuevas instituciones democráticas. Diferencia, sostenimiento de la vida y políticas públicas
Autoras: Montserrat Galcerán, Alisa del Re, Ybelice Briceño, Amaia Pérez Orozco, David Casassas, Judith Flores, Laura Gómez y Nuria Gómez
Maquetación y diseño de cubierta: Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba, 13. 28012 Madrid
Tlf: 915320928
e-mail: editorial@traficantes.net
Impresión: Gráficas Cofás
ISBN: 978-84-944600-2-9
Depósito legal: M-1052-2016

fundación de los comunes

FfAI

¡MADRID! INTERMEDIÆ MATADERO

Hacia nuevas instituciones democráticas

Diferencia, sostenimiento de la vida y políticas públicas

Montserrat Galcerán, Alisa del Re, Ybelice Briceño
Amaia Pérez Orozco, David Casassas
Judith Flores, Laura Gómez y Nuria Gómez

Fundación de los Comunes (ed.)

traficantes de sueños
útiles

Índice

Biografía de las autoras

PARTE I **La diferencia en la política**

Montserrat Galcerán Huguet es catedrática de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Coordinadora, junto a otras personas, de la revista *Youkali*. Entre sus últimas publicaciones destaca *Deseo (y) libertad*. *Una investigacion sobre los presupuestos de la acción colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

Alisa del Re es profesora asociada de Ciencias Políticas de la Facultad Politécnica de Ciencias de la Universidad de Padua. Miembro, asimismo, del equipo editorial de la revista internacional *Cahiers du Genre* y de la revista de estudios de género on line *AG-About Gender*.

Ybelice Briceño Linares es socióloga y profesora de la Universidad Central de Venezuela. Investigadora en el área de sociología de la cultura, comunicación e identidades juveniles. Activista en el campo de la comunicación.

PARTE II **La política al servicio de la vida: un giro subversivo**

Amaia Pérez Orozco es economista crítica desde una perspectiva feminista en diálogo con otras perspectivas críticas como el ecologismo, el decrecimiento, el buen vivir, la decolonialidad o el marxismo. Entre sus últimas publicaciones destaca *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

David Casassas es profesor de Teoría Social en la Universidad de Barcelona. Miembro de la Red Renta Básica y de la Basic Income Earth Network (BIEN). Participa también en el Observatorio de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) y en la revista *SinPermiso*.

Judith Flores es socióloga, cofundadora y miembro actual de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador. Trabaja, en especial, en temas agrarios, soberanía alimentaria, interculturalidad y género.

PARTE III **Transformación social y políticas públicas**

Laura Gómez Hernández es licenciada en Ciencias Políticas y de la Administración por la UPV. Feminista, participante de diversas investigaciones sociales desde enfoques feministas en la UPV y otras entidades sociales. Ex directora general de Igualdad de la Diputación Foral de Gipuzkoa.

Nuria Gómez Jiménez es licenciada en Sociología y diplomada en Trabajo Social. Activista del Movimiento de Vida Independiente en el Foro de Vida Independiente y Divertad (FVID). Cofundadora de la Oficina de Vida Independiente (OVI) de Barcelona en 2006.

Presentación

De la crisis al asalto de la política

Hacia unas nuevas instituciones democráticas

Grupo de estudios Buen Vivir
Fundación de los Comunes

En el Estado español, el campo de lo político está experimentando una gran transformación cuyo origen más inmediato hay que situarlo en el 15M. Quizá el grito más emblemático y ampliamente compartido lanzado por esta insurrección, el de «no nos representan», ha servido para trazar en tan solo tres años el vertiginoso camino que va desde la denuncia popular masiva del gobierno de la deuda y las políticas de recortes, al germen de la organización de nuevas fuerzas políticas que apuntan a convertir en leyes los deseos expresados en las calles. Pero este salto, tan necesario como aparentemente acelerado, desata también importantes desafíos. Entre ellos, nada menos que el de la reinvención de esa anhelada nueva política.

Porque si «ellos» no nos representan, entonces, ¿quién? ¿Nadie? ¿De verdad podemos dar por superada la idea de la representatividad en esa nueva democracia? ¿Y no es acaso la legitimación política basada en el poder de representación uno de los campos de batalla estratégicos en la confrontación política actual? ¿No es acaso en la impugnación y en la apelación a la representación, donde los sujetos tradicionalmente excluidos encontramos uno de nuestros asideros más importantes para cuestionar los poderes establecidos («lo llaman democracia y no lo es»)? Entonces, ¿qué implicaciones concretas tiene que seguir anudando el discurso y la acción políticas a la idea de representación, tal y como la conocemos?

En estos atropellados tiempos donde una anunciada debacle del sistema político –y económico– vigente parece determinar una agenda donde lo primero es ocupar posiciones y lo segundo parece ir *de soi* –los procesos de politización social masivos, su papel en el andamiaje de nuevos lazos sociales o en la canalización liberadora de la angustia que acucia a los sujetos más devastados–, es hacia ese salto, al de la organización y la enunciación del discurso político, hacia donde queremos dirigir nuestro foco de atención. Y esto no porque dudemos de la importancia indiscutible de ese tomar posiciones –ya que si algo significa la crisis de la representación es, precisamente, una crisis de la confianza ciega en una élite política en tanto autoridad que sabe, decide y ejecuta por el resto–, sino porque llegado el momento de tomar las riendas, creemos importante identificar y explicitar colectivamente cuáles son esos rasgos que marcan la diferencia –o el más de lo mismo– en la política.

Así pues, retomando el testigo de las críticas provenientes de mayo del 68 y de la década de 1970 en relación con la representación política, hoy, igual que entonces, se visibiliza la falsa neutralidad del sujeto político. A la luz de las últimas grandes movilizaciones sociales, la política ahora sí se asume como cosa de todas y todos, como cosa de un nuevo sujeto político múltiple, poblado de pluralidad y de singularidades. Por todas partes se expresa también una fuerte aspiración a reducir las intermediaciones entre la capacidad de decidir de la ciudadanía y las decisiones que finalmente determinan el modelo de sociedad que compartimos. Pero además hoy, y a diferencia de entonces, existe una determinación entre los movimientos sociales de traducir esas otras maneras en instituciones que perduren en el tiempo y sean capaces de materializar de manera eficaz los derechos y las políticas públicas que garantizan las propias condiciones de su autorrealización democrática.

Sin embargo, cuando llega la hora de dar este paso, la ansiedad en la enunciación de un discurso político emancipador conduce al recurso indiscriminado a categorías estereotipadas, en un ejercicio que finalmente se vuelve contra sus propios enunciadores en tanto que este tipo de categorías son fácilmente reapropiables, perdiéndose la base de la alegada legitimación. Nuestra propuesta descansaría no en invalidar

la posibilidad de apelar a cualquier categoría –desempleado, mujer, migrante, precariado, joven mileurista, etc. en la exigencia de listas electorales paritarias, por ejemplo–, sino en que más allá de asumir de manera crítica su uso estratégico, podamos empezar a nombrar los rasgos de una nueva política a la medida de ese sujeto múltiple, polifónico. Y a reconocerla en voces, formas organizativas y políticas públicas que sean ya su digno y visible correlato.

Digamos que hay una guerra de legitimación abierta. ¿Quién puede hablar en nombre de la calle, del sentido común, de las víctimas de la violencia de género, de la infancia desnutrida? ¿Quién se hará con el discurso más auténtico? Pero no podemos dejar pasar que esta disputa es también el reconocimiento de una posición de fuerza para estas mismas categorías –tan escurridizas como reales– en una crisis de la política, de lo político, del discurso político, y de la legitimidad para hablar y hacer en nombre de los demás.

* * *

No pretendemos cerrar todas las preguntas aquí planteadas, ni dejar atada una estrategia universal para lidiar en esta crisis. Nuestra intención es más bien apuntar a caminos ya abiertos o aún por abrir en los nuevos desafíos de una política que está por reinventar. Para ello, para discutir estas cuestiones, convocamos desde la Fundación de los Comunes, en colaboración con el espacio Intermediae, un seminario que se celebró durante los días 8, 9 y 10 de mayo de 2015.[1] Este volumen recoge las ponencias que introdujeron y detonaron dichos debates para que puedan servir de herramienta a nuevas reflexiones individuales y colectivas.

El seminario trató de abrir un tiempo de complejización, profundización y debate en un momento apasionante, aquel que precedió a las elecciones municipales y autonómicas de mayo de 2015. Han pasado seis meses desde entonces, y a veces da la impresión de un suspiro y otras de que han

1. El enlace para ver tanto el vídeo de presentación del seminario, como las entrevistas realizadas a la mayor parte de las y los ponentes invitados a las mesas de discusión es https://www.youtube.com/playlist?list=PLFz-8_vBlET3N-myO08K92b3Y15xVu6Mg.

pasado ya mil años. La victoria electoral, en un buen puñado de ciudades, de las fuerzas políticas de confluencia, es decir, de las iniciativas más potencialmente democratizadoras —Barcelona en Común, Zaragoza en Común, Ahora Madrid, Marea Atlántica o Cádiz Sí se Puede— nos ha sacado completamente de muchas ideas quizá inocentes, del momento teórico, digamos, para lanzarnos a las amplias posibilidades, pero también enormes dificultades, de la experiencia real.

Por ello, creemos que ahora más que nunca necesitamos reflexionar sobre cuestiones clave que a veces la urgencia no nos deja afrontar. Esperamos que este volumen pueda aportar a una política a la altura de nuestro tiempo.

PARTE I

La diferencia en la política

El hilo conductor de esta parte descansaría en recorrer sucintamente la relación entre la crisis de la política y los procesos sociales que han conducido al desplazamiento del sujeto político tradicional. Esto abre un nuevo escenario en sentido amplio —enunciación y elaboración del discurso, debido a la crisis de la representación—, que tiene su correlato en la mutación de las formas de organización política tradicionales —clave de esta mutación es la crisis de la forma partido—. El núcleo del debate pretende situarse en un problema central de nuestra época política: ¿cómo construir estructuras políticas con suficiente solidez y estabilidad a la vez que democráticas? Esta transición en la política plantea el problema inmediato de la comunicación.

Para empezar, nos hacemos las siguientes preguntas: ¿basta con los mecanismos participativos? ¿Es suficiente una enunciación privilegiada por parte de una capa mediática que establece mecanismos de identificación imaginaria? ¿Los movimientos sociales pueden limitarse a ser «sujetos invitados»? ¿Qué desafíos plantea el empoderamiento colectivo a las políticas institucionales?

1. Representación y política

Montserrat Galcerán

Este breve capítulo no pretende ser una intervención sobre la «representación política» sino sobre la «representación» y sobre la «política», tratándolas como ámbitos separados de modo que nos preguntemos por los diversos sentidos de la representación y, a la vez, reflexionemos sobre el significado restrictivo de la representación política al hilo de aquella denuncia del 15M: «No nos representan». Eso nos permitirá abordar la política desde el ámbito de la comunicación entre agentes situados en posiciones asimétricas, lo que rompe el espejismo de la igualdad entre representantes y representados.

A ello se añade que esta indagación la hacemos a partir de una explícita perspectiva feminista, justamente porque adoptar este punto de partida nos permite visualizar los sobreentendidos de un discurso que, pretendiendo hablar en nombre de todos/as, prescinde de una parte de los agentes. Comprender esta parcialidad de los discursos universales es fundamental para entender cabalmente la restricción operada en la política por el discurso de la representación. Empecemos, pues, por la cuestión de la «representación».

Para abordar la temática de la representación es útil situarse en el ámbito de la expresión y la comunicación, en un primer término, lingüística. La teoría de los signos nos enseña que una expresión no es sin más captada por un interlocutor, sino que este tiene que «representarse» lo que está queriendo decir el hablante, cuál es el marco de sentido en que está diciendo lo que dice. Para que una comunicación tenga lugar se exige un continuo trabajo de codificación y descodificación

tanto por parte del hablante como del oyente; en el continuo fluir de imágenes y palabras, estas ocupan constantemente el lugar de aquello de lo que se habla y se combinan con las imágenes que tenemos de ello.

Por consiguiente, las prácticas de representación pueden definirse como «producción de sentido de los conceptos en nuestra mente mediante el lenguaje»,[1] cuyo efecto es la comprensión de lo que se nos dice. Ahora bien, los conceptos están interrelacionados unos con otros de tal modo que forman algo así como constelaciones lingüístico-mentales por medio de las cuales «pensamos» lo que nos rodea, es decir, intentamos entenderlo y correlacionarlo. Esas correlaciones construyen «mapas conceptuales» o «cartografías». Descifrar una cartografía es algo así como situarse en un punto que permite trazar un mapa, un mapa de cómo las ideas están relacionadas unas con otras y cómo una nos lleva hacia otra. Por eso las ideas y las representaciones no son inocentes, permitirán o bloquearán la emergencia de determinados conjuntos teórico-prácticos. Cambiar las cartografías es imprescindible para cambiar las prácticas.

Los seres humanos habitamos un mundo repleto de representaciones que damos por buenas. Se supone que entendemos aproximadamente lo mismo, puesto que estamos inmersos/as en un mismo ámbito cultural, y damos por hecho que en este dinamismo continuo somos capaces de individualizar los contornos de lo representado de modos más o menos parecidos. Obviamente el ámbito de la comunicación está trufado de malentendidos, de suposiciones, de premuras y de olvidos que forman el tejido continuo de la comunicación. Pero en medio de todo ello contamos con una especie de andaderas que son los «sentidos dominantes» en torno a los cuales gira la comunicación. La obviedad de que la representación política constituye la quintaesencia de un sistema democrático es una de estas andaderas.

Pues bien, desde una perspectiva feminista estos sentidos dominantes son objeto de indagación constante, justamente porque al haber sido excluidas, las mujeres, como enunciadoras de ese discurso, al haber sido «heterodesignadas», tal como acostumbramos a decir, al haber sido objeto de prácticas de significación

1. Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage Publications, 1997, pp. 13-74.

que no nos daban la palabra, sino que ejercían la palabra sobre lo que nosotras éramos o no éramos, una de nuestras primeras tareas es la descodificación y la resignificación. En consecuencia estamos habituadas a percibirnos como sujetos de un habla primeriza, necesitadas de volver a descubrir los significados de nuestras experiencias, obligadas a reconstruir un habla propia con los restos de aquellos discursos que hablaban de nosotras.

Si las prácticas discursivas ligan los eventos y experiencias de los sujetos con las palabras y el sentido del discurso en el que estas están inscritas, se sigue de ello que los sujetos privados de palabra o cuyo hablar está subalternizado tropiezan con muchos problemas a la hora de intervenir en un discurso que les es ajeno. Tienen que recodificar el lenguaje y adaptarlo a nuevos significados para que les resulte útil. Por ello la labor crítica es constante.

Eso no quiere decir que esta crítica nos dé el privilegio de una «representación auténtica o genuina», pero sí que tenemos como una especie de sentido agudizado de las reificaciones, objetivaciones y desconsideraciones del discurso hegemónico. Una extensión del sentido crítico que nos hace sentirnos a disgusto cuando de nuevo se nos sustituye, se nos desplaza o se nos invisibiliza, incluso dándonos la palabra. Por eso consideramos necesario abrir este espacio de reflexión sobre lo que nuestro cuestionamiento crítico aporta en la nueva política que se está abriendo camino tanto en las instituciones como fuera de ellas.

La reflexividad de la comunicación

Nos preguntamos, además, por ese «nosotras». Ya sabemos que el término «mujer» resulta engañoso pues oculta en muchas ocasiones la heterogeneidad entre las mujeres, lo diversas y distintas que somos unas de otras. Como dice Rossi Braidotti, hablamos como mujeres aún a sabiendas de lo impropio que resulta,[2] tal vez a falta de un término mejor.

Pero hay todavía otro aspecto: esas «mujeres» de las que hablamos no son sujetos ya concluidos, sino que el propio

2. Rosi Bradotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 214.

proceso de representarlos incide en el modo en que construirán su propia subjetividad. Los modelos, estereotipos, lenguajes y modos con los que se habla de nosotras en los medios de comunicación y el tipo de mujeres que se presenta, se transforman en un potente agente de subjetivación. No podemos obviar este punto. Debemos tener presente no solo que la acción política comunicativa es un factor esencial de cualquier transformación política sino también que las formas de representación, tanto a nivel formal como de contenido, coadyuvan a abrir o a clausurar las nuevas vías políticas.

¿La diferencia que aporta el que sean mujeres en el sentido biológico del término quienes protagonizan la política queda eliminada en la propia comunicación? ¿Es esta presencia simple garantía de otra política? ¿Cómo debería ser para que fuera así? O dicho en otras palabras: ¿la presencia física de las mujeres es suficiente o debe añadirse un componente específicamente feminista? En nuestra concepción lo importante es esto último y a analizarlo más en detalle está dedicado este capítulo.

La representación política

Menciono estas cuestiones porque nos posibilitan centrar la cuestión de la representación. Nos permiten poner en cuestión la tesis de la representación política como forma canónica de acción política en los sistemas democráticos. Porque si entendemos que la práctica de representación es una práctica de significación que otorga sentido, comprenderemos que la representación no es más que un código aceptado que legitima cierta política, al enlazar artificialmente a los representantes y representados como el eje de la política democrática. Desbordar este eje implica darnos cuenta de su artificialidad y hacernos preguntas que van a la raíz de las cosas: ¿a quiénes representan los representantes? ¿Quiénes son los representados? ¿Cómo están articulados estos segundos y cómo se relacionan con sus representantes? Pero incluso ¿es la representación la forma más desarrollada de la agencia política o, al contrario, es menos desarrollada que otras? ¿Qué alternativas se nos ocurren?

Veamos alguna de estas cuestiones. Sabemos que los agentes prioritarios de la acción política en las democracias occidentales son los partidos políticos representativos. Pues bien,

¿a quién representan los mecanismos de representación, en primer lugar, dichos partidos? O dicho de otro modo, ¿qué sentido común de la política son capaces de construir?

En síntesis, los partidos políticos son unas instituciones específicas que funcionan simultáneamente como órganos de la representación y como elementos de mediación entre poderes públicos y sociedad civil. Es decir, se trata de aquellas instituciones que por una parte logran articular, al menos en teoría, las exigencias e intereses de los actores sociales y por otra, pretenden mediar entre intereses antagónicos sometiéndolos a los intereses generales, formulados como «opciones mayoritarias». El propio planteamiento del problema tiene algunas dificultades: la primera, la de cómo se concibe la «sociedad civil» que, en principio, es el ámbito a articular, y si este término tiene todavía alguna vigencia.

Sabemos que el término «sociedad civil» tiene una larga historia pues se utilizó durante los siglos XVIII y XIX para referirse primero al Tercer Estado en la época de la Revolución Francesa y posteriormente a la sociedad burguesa, es decir, a una sociedad de mercado basada en la competencia entre productores independientes. De esta forma se consideraba o, por mejor decir, los pensadores de esta época —en primer lugar, Hegel— consideraban que la «sociedad civil» era un espacio de competencia entre individuos productores, mientras que el Estado lograba instaurar el interés general por encima de aquella competencia que, de prolongarse, llevaría al desgarro de la propia sociedad civil. En más de una ocasión Marx utiliza el término «sociedad civil» con el mismo significado. Este concepto de «sociedad civil» parece fuera de lugar en un capitalismo organizado como el actual, en el que podría usarse el término más bien en un sentido negativo, algo así como «lo que no es Estado», pero es evidente que su capacidad explicativa es muy pobre.

Hay otro sentido del término que encontramos, entre otros, en el teórico italiano Antonio Gramsci y que actualmente está bastante en boga. Este autor utiliza la expresión «sociedad civil» para indicar la multiplicidad de sectores populares con culturas y percepciones propias y diferentes de la cultura hegemónica. No está constituida por seres humanos individualizados, sino más bien por agrupaciones, colectivos, grupos humanos con rasgos diferenciales, rasgos que son compartidos por algunos

de ellos a diferencia de otros. Esta «sociedad civil» está separada de las instituciones estatales en cuanto que estas no son permeadas por aquella, sino que gozan en exclusiva del poder político y lo ejercen sobre el conjunto de la sociedad sin atender al dinamismo social que emerge de ella. La sociedad civil queda subalternizada por la política institucional del Estado.

¿A quién representan entonces los partidos como agentes específicos de la maquinaria estatal opuesta a la sociedad civil? ¿Representan a los individuos atomizados, representan a los grupos activos en la sociedad civil, se representan, en último término, a sí mismos?

Si recordamos lo dicho al principio sobre las prácticas de representación veremos que hablar de representación resulta engañoso porque transmite la idea de que existe un nexo entre la sociedad civil, no importa cómo la entendamos, y la esfera política, sin especificar en qué consiste, cuando la especificidad de la esfera política y, en especial, de sus agentes constitutivos, los partidos políticos, no es la de representar sino la de constituir polos de agregación específicos. Estos polos de agregación se estructuran como máquinas que disputan el poder en su sentido más restringido, en cuanto espacio de toma de decisiones válidas para el conjunto de la población. Por consiguiente, en vez de pensar la relación de representación política como la existencia de un lazo dado entre representantes y representados de modo que los primeros trasladan a la esfera política los deseos o exigencias de los segundos, propongo que entendamos la representación en el marco de las teorías de construcción de sentido que he mencionado al principio: la representación política da sentido y legitima la acción política de los representantes en la medida en que construye un imaginario de correspondencia. Este imaginario logra encajar los deseos y expectativas de los representados en el marco prefijado de las opciones políticas existentes, obligando a los miembros de la sociedad civil, sean estos individuos o grupos y colectivos, a optar por una u otra de las alternativas existentes, invisibilizando las opciones que no encajen en el marco —por ejemplo, la creación de agentes institucionales que no sean partidos— y dificultando todavía más la posibilidad de pensar una acción política al margen de la representación: democracia directa o incluso participativa. Los representantes políticos «secuestran» la acción política y

no dan opción a que los representados se la apropien. Por lo tanto tenemos que poner en cuestión el axioma de la representación: pensar desde el poder parece exigir pensar desde la «representación» puesto que esta no es más que un discurso de legitimación de aquel, mientras que pensar desde la población gobernada exige pensar desde la política en acto, imaginando nuevas formas de expresión y de organización.

Pongo un ejemplo: en el momento álgido de una campaña electoral, los partidos en liza piden constantemente a los electores que les «den su confianza». No se insiste en que tal partido se hace cargo de las exigencias de sus votantes, cosa hasta cierto punto difícil puesto que dichas exigencias son heterogéneas, sino en que los votantes «confíen» en sus elegidos, al menos hasta la siguiente campaña electoral. A la pregunta repetida de «¿por qué deberíamos confiar en vosotros?», las respuestas son siempre muy débiles: porque no somos corruptos, porque ahora sí que os vamos a representar, porque somos jóvenes, porque conectamos con lo que la población quiere aunque no se sabe muy bien cómo, etc. Esa falta de respuestas muestra el punto débil del planteamiento: el elegible no trata de representar, sino simplemente de captar la confianza del elector y de hacerle creer que le va a representar, es decir, que va a actuar en su nombre tomando las decisiones que este desearía ver tomadas pero a sabiendas, por supuesto, de que, pasadas las elecciones, el representado se callará y lo que primará será la contienda política en el espacio del poder, o sea, del ejercicio del mando, con los otros elegidos. Tal vez por eso el discurso de la representación esgrimido por los políticos alberga siempre una dosis no despreciable de cinismo.

Se construye así un imaginario, el imaginario de la representación, que permite que los gobernados se identifiquen con sus gobernantes e incluso que lleguen a aceptar decisiones que les perjudican como decisiones en cualquier caso legítimas, puesto que han sido tomadas por quienes detentan la mayoría. Solo cuando se abre una crisis se muestra claramente la desconexión entre gobernantes y gobernados; en ese momento sale a la luz el carácter arbitrario del sistema. Los gobernados no pueden aceptar que «en su nombre» se tomen decisiones que claramente les perjudican y que el poder que dice representarles no les escuche. La crisis separa estos dos ámbitos que habían sido artificialmente unidos en el discurso

y el imaginario de la representación. Para justificarse los gobernantes suelen acudir al expediente de la «falta de comunicación», lo cual, aunque paradójico, no deja de ser cierto puesto que lo que echan de menos es que se haya quebrado la confianza. Y no lo achacan a que sus medidas son inaceptables para los afectados, sino a que estos no comprenden su necesidad. Según ellos lo necesario no es cambiar las medidas, sino «explicarlas mejor», de modo que el continuo de la comunicación se restablezca y se renueve la confianza.

«No nos representan»

Ahora bien, la crisis puede cerrarse de varias formas. Hay quien lee de forma simplona el eslogan del 15M «no nos representan», no como una crítica al sistema de representación y una puesta en cuestión del discurso de la representación, sino en el sentido restrictivo de que «estos que hay ahora no nos representan» pero otros distintos sí podrían representarnos. Podríamos elegir unos representantes genuinos y volvernos a nuestras casas.

Por el contrario, en mi opinión, la crítica afecta a un núcleo más profundo, a la idea de que «no somos representables», a la idea de que la representación siempre es un mecanismo de legitimación adscrito a unas prácticas que logran crear un imaginario específico.

La política democrática no tiene tanto que ver con la representación como con la acción y la capacidad de decisión. Pero ¿cómo se introduce el gobernado en el ámbito de la decisión política? ¿Cómo conseguir que aquellas exigencias de una población que ya no puede aguantar más, se conviertan en prescripciones políticas obligatorias?

Estas cuestiones abren el debate sobre la nueva política. El desafío de estas nuevas formas de concebir la política estriba en varios puntos:

a) en primer lugar, en el reconocimiento de que la acción política —que incluye tomas de decisión, elaboraciones legislativas, normas de obligado cumplimiento—, siendo como es potestad de los agentes políticos institucionales, debe estar sometida a normas muy estrictas de tal modo que su ejercicio sea de poca duración, esté constreñido

desde el principio por normas restrictivas y sujeto a revocación. Se trata de restringir, y no de ampliar, el ámbito de decisión de los agentes políticos institucionales. Si nos preguntamos qué o quién va a restringir y limitar el poder institucional de los elegidos, entiendo que la respuesta no solo está en los protocolos establecidos previamente a la elección y en las normas existentes, sino también en el poder de los agentes sociales: la libertad de asociación y la acción política directa son condiciones imprescindibles.

b) esa necesidad de restricción y la idea de que la acción política institucional siempre se verá enfrentada a resistencias y formulaciones alternativas se fundamenta en que el contenido sobre el que se decide en el ámbito del poder son los «asuntos comunes», el «vivir común de la población» y, por consiguiente, la acción política ha de estar supeditada a este. La materia del poder, es decir, aquello sobre lo que se decide en las instancias políticas, son las relaciones sociales, esto es, las acciones que son pertinentes, las que están permitidas o prohibidas, las que son objeto de atención, las que serán premiadas o quedarán invisibles. O sea, el complejo mundo de las acciones y relaciones interhumanas y sociales. Este complejo es lo que llamamos «vivir en común» y por lo tanto debe ser tratado desde la óptica de salvaguardar y garantizar su carácter «común», y no de convertirlo en patrimonio de unos pocos, por muy elegidos que hayan sido. Por su parte, este «vivir en común» genera constantemente tensiones que llaman a la acción política. Admito que esta frontera no es muy visible en determinados casos y que puede haber confusiones, pero debería explicitarse que el principio de una acción política plenamente democrática es aquel que sitúa en primer lugar la defensa de los afectados negativamente por ella.

c) sustituir la práctica y el imaginario de la representación por el de la delegación, de modo que el agente político quede supeditado al respaldo de aquellos dispositivos de democracia directa y/o participativa que inciden en la agenda política. Sin duda aquí se abren nuevos problemas y posibilidades de conflicto pero, en mi opinión, deben prevalecer las posiciones de autodefensa de los afectados que garanticen un mínimo de dignidad y bienestar a las personas en situación de mayor vulnerabilidad. Los dispositivos de

democracia directa como los referéndum, las iniciativas legislativas populares, los presupuestos participativos, etc., deben estar orientados por esos principios.

d) esta práctica debe sustituir la concepción dominante según la cual los electores dan su confianza en bloque a una opción electoral cuyos integrantes, en el caso de ostentar cargos de gobierno, los detentan por delegación de la autoridad suprema. Es decir, los gobernados transfieren su poder a la autoridad suprema la cual, a su vez, en un segundo paso, delega competencias en cargos específicos. No es muy difícil darse cuenta de que ese mecanismo traslada a un contexto de participación electoral unos dispositivos de delegación que provienen de gobiernos despóticos de etapas anteriores, de tal modo que se elige en bloque al partido dominante pero, a continuación, el cabeza del grupo electo distribuye el poder entre sus secuaces. En sociedades en las que los medios informativos tengan notable influencia, esta verticalidad se ve todavía más favorecida por la creación mediática de liderazgos.

Redefinir la lógica representativa convirtiéndola en una práctica de delegación parcial y limitada debilita el poder de los agentes políticos —partidos— y refuerza la democracia, mientras que privilegiar la inviolabilidad de los agentes políticos una vez han sido elegidos, refuerza la desdemocratización de las instancias públicas que hemos vivido en los últimos años.

¿Qué tiene que ver en todo eso la perspectiva feminista?

La perspectiva feminista es fundamental en este debate por varias razones. En primer lugar porque rompe la «unicidad del mando», la idea de que mando y autoridad deben remitir a un Uno jerárquicamente situado en la cúspide del aparato de toma de decisiones. Y lo sustituye por un entramado mucho más complejo que distribuye el poder y lo devuelve a los individuos y colectivos en vez de concentrarlo.

Desde posiciones tradicionales se arguye que aquella concentración es necesaria en aras de la eficacia, dado que actuamos en un marco de competición entre rivales. A mi juicio, esa conceptualización de la contienda política es incorrecta.

Cierto que en ocasiones esta trata de quién manda, de quién se arroga esa capacidad de decisión, pero este planteamiento, profundamente antidemocrático, pasa por alto que como la materia del poder político son justamente las relaciones sociales que permiten sobrevivir a una sociedad, este debe estar enraizado en las estructuras sociales y, por consiguiente, en último término, solo habrá un poder político legítimo: aquel que garantice la supervivencia social.

Entenderlo como resultado de una competición en la que alguien ha resultado ganador y puede, por lo tanto, imponer sin más sus decisiones, ya resulten estas beneficiosas o no para el conjunto social, significa prolongar la concepción clásica del poder según la cual el señor legítimo está capacitado para apropiarse de la riqueza social en beneficio propio o de sus allegados. O de imponer, en su caso, sus concepciones como las más adecuadas sin consulta ninguna. Las guerras entre señores en la Edad Media europea o las guerras entre naciones corresponden a este modelo: el ganador impondrá sus mecanismos de extorsión en detrimento del gobernante anterior.

En un sistema profundamente democrático, esta lógica es inoperante puesto que el gobernante no es un señor que se apropia de la riqueza común —y si es así, debe ser expulsado del poder político—, sino un delegado cuya tarea consiste en garantizar la supervivencia de la comunidad en las mejores condiciones posibles. Las feministas y la política feminista están mejor preparadas para esta tarea porque entienden la necesidad de preservación del común, porque saben de tejer redes de subsistencia y porque están permanentemente atentas a este trabajo de mantener la consistencia y durabilidad de los proyectos, en especial, de los proyectos compartidos de vida. Como veremos más adelante, poner la vida en el centro implica ese desplazamiento de la mirada.

Es más, la lógica de la competición y de la autoridad indiscutida en el ámbito público resuena con la autoridad patriarcal en el ámbito de la familia donde las mujeres están subordinadas a la autoridad del varón y del varón mayor —el padre— sobre los menores, incluido el hermano mayor sobre los demás. Esta forma de ejercer la autoridad subordina a las mujeres y rompe cualquier posibilidad de entender la familia, especialmente la familia heterosexual, como un ámbito de cooperación entre iguales. En la ideología fascista este modelo orgánico se

ampliaba desde la familia al Estado, dirigido por un gran líder, siempre masculino. En las sociedades democráticas la redefinición de la familia choca con las estructuras patriarcales tradicionales, razón por la cual desde la política feminista insistimos tanto en que la democracia debe estar basada en la cooperación y no en la competición, ni siquiera en la representación. Instituir formas de agencia directa es un paso absolutamente necesario.

Pero además la política feminista está muy atenta a los sujetos de la acción política, a dar la palabra a las afectadas y a no sustituirlas, a respetar la heterogeneidad de los colectivos y a introducir prácticas igualitarias. Eso nos ha permitido redefinir los problemas sociales alejándolos de un tratamiento objetivista y psicologizante, y abriéndolos a perspectivas interactivas y comunicativas. Por eso entendemos que la óptica feminista es clave también en la nueva etapa: no es un adorno ni un elemento de «corrección política», sino un elemento constitutivo.

Y si ahora nos preguntamos «¿qué marca la diferencia feminista en la nueva política?», que fue el interrogante del que nació la idea de las Jornadas que dieron origen a este volumen, provisionalmente diría que la diferencia no está solo en los contenidos —poner la vida en el centro—, sino también, y no en menor medida, en las formas: respetar la agencia propia de los y las gobernados/as; reconocer y propiciar esta agencia a partir de la idea de que las iniciativas serán siempre mucho más abundantes de lo que se puede prever desde el poder y que esto es bueno, porque indica una sociedad movilizada que no se deja subyugar; y pelear para que la acción política desde abajo promocione formas igualitarias y radicalmente respetuosas de manejar las interacciones sociales. Sabemos que la lógica del dominio es ponzoñosa para el bienestar social. Utilicemos nuestros conocimientos y nuestra experiencia para crear el espacio adecuado donde otras personas puedan experimentar relaciones igualitarias que aumenten el bienestar común dando rienda suelta a sus iniciativas y a su capacidad de organización. Así lograremos desbordar las anquilosadas tradiciones patriarcales y los intentos de renovarlas.

Así pues, para terminar, digamos que el «asalto institucional» en el que estamos comprometidas tiene por objeto cambiar las propias instituciones, introduciendo las perspectivas del feminismo. No sé si lo lograremos. En cualquier caso vamos a intentarlo.

2. La diferencia en política, un punto de vista feminista

Alisa Del Re

Estructuras democráticas y movimientos

Las estructuras tradicionales de la política —partidos, sindicatos— tienen cada vez menos eficacia y es evidente, si atendemos al aumento de los porcentajes de abstención en las citas electorales, que la confianza de las y los ciudadanos en las mismas ha mermado considerablemente. Sin embargo, cuesta pensar en formas nuevas sin definir la sustancia de la política y, sobre todo, sin definir cuáles son los sujetos a los que se dirigen las políticas. No obstante, partamos del hecho indiscutible de que han llegado a su fin o, en cualquier caso, ya no sirven las formas organizativas de la clase obrera que funcionaron en el pasado —y que de todos modos nunca funcionaron completamente para las mujeres, aunque en ocasiones sirvieran para conseguir una ampliación de la protección social—. Las formas del partido y del sindicato se han confundido en el interior del Estado, dependen de y son constitutivas de este. Tampoco las estructuras innovadoras de resistencia obrera dentro de la fábrica, que en el siglo XX constituyeron posibilidades de agregación capaces de ganar —comités de base, etc.—, tienen sentido hoy en día. De hecho, el trabajo ha salido de la fábrica, se ha expandido por la ciudad y se ha individualizado enormemente, dificultando las formas de agregación de base construidas sobre la pertenencia a un ciclo de trabajo que se desarrolla en un lugar fijo.

Por su parte, el feminismo ha producido fenómenos virtuosos de afirmación de principios y de modificación de las relaciones de fuerza, aunque estos no siempre han sido apreciables para todas y todos. Partiendo del reconocimiento del valor que las vidas en general —en particular los cuerpos sexuados y las conductas sexuales— tenían para el mantenimiento y la reproducción del sistema mismo, se han experimentado trayectorias de subjetivación que, aunque valorizables en términos capitalistas, han sido capaces de bloquear muchos de los engranajes del orden socio-económico heteronormativo-familista y han producido conflicto difuso. Pero esto no ha sido suficiente, porque no se ha constituido un horizonte de cambio. Aunque se puso fin «a un proceso de emancipación femenina sostenido por una política progresista que asimilaba las mujeres a un grupo social desfavorecido y oprimido»,[1] la poderosa palanca de transformación no construyó una perspectiva creíble. Se ha producido conflicto (que en ocasiones ha llegado a pagarse con los cuerpos y las vidas de mujeres por la utilización de prácticas ilícitas —como en el caso de la contracepción y el aborto—), pero este se ha agotado al alcanzar nuevas normas y nuevas libertades sin saber cómo ir más allá.

En la política tradicional, el elemento que crea mayor desconfianza es la desaparición de los cuerpos: los cuerpos son una mezcla inseparable de naturaleza y cultura, biología e historia —individual y social—, lugar y motor de las relaciones. Por tal motivo es importante pensar nuevas formas democráticas de agregación política, revisando el concepto mismo de representación. En el pensamiento cristiano, Tertuliano llama a Cristo *repraesentator* del Dios padre: el aspecto simbólico se transforma en encarnación —se representa al ausente dándole cuerpo con el propio cuerpo—.[2] Así, pues, representar significa «personificar», no transmitir un mensaje o portar la voz de otro. Lo que se hace presente a través de la acción representativa es algo ausente, porque el representante, autorizado para ello por quien lo ha evocado o elegido, es libre de tomar las decisiones que considere, toda

1. Luisa Muraro, *La (s)fiducia delle donne nell'Internazionale*; disponible en Internet en libreriadelledonne.it

2. Giuseppe Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milán, FrancoAngeli, 1988.

vez que el sujeto representado no tiene realidad ni existencia política fuera o antes de ser, precisamente, representado. La existencia de una voluntad general es posible solo en la operación que la sintetiza como el producto de una *fictio* jurídica.[3] Los representados «se confían» a alguien que expresa, paradójicamente, representándoles, su propia voluntad y toma sus propias decisiones durante un largo periodo de tiempo —la duración de una legislatura—. Los cuerpos de los representados, así como su propio querer, sus propias necesidades, sus condiciones sociales y sus relaciones, desaparecen.

La desaparición de los cuerpos, su invisibilidad en el proceso de formación de los contenidos de las políticas asociadas a una extrema responsabilización individual, con una tendencia a la privatización en todos los sentidos, no produce una verdadera individuación, sino soledad, aislamiento, crisis del vínculo social; una restricción drástica de la esfera pública. La ideología neoliberal exalta la responsabilidad de cada uno y cada una respecto a las elecciones y a los riesgos de la vida. Hoy un buen ciudadano es aquel o aquella que se las arregla por sí mismo —esto se suma a la privatización de los servicios y los recursos que antes eran públicos—. Se exalta la primacía del individuo por encima de toda forma de agregación social.

La mayoría de los «trabajos», que han pasado de ser jerárquicos y piramidales (con un control desde arriba) a ser horizontales y relacionales (todos estamos en el mismo plano con elecciones decisionales autónomas, aunque con distintos salarios o con trabajo voluntario o con trabajo gratuito en espera de un salario), exigen formas de autocontrol de la calidad de la producción centradas en la responsabilidad individual del trabajador —material o del conocimiento—. Esto implica una difícil organización del conflicto y una difícil representación del conflicto mismo. Cuando las formas del capitalismo actual (el neoliberalismo) individualizan la relación laboral y su contratación, cuesta imaginar un conflicto ganador, pues solo encontramos individuos que negocian a la baja pensando en sí mismos en lo que atañe a sus garantías o a sus derechos sociales, si se quiere.

---

3. Sandro Chignola, «Che cos'è un governo», en *Europa. Organizzare la rottura costituente*; disponible en Internet en euronomade.info

Los movimientos dentro de la crisis han exportado el conflicto desde el lugar del trabajo regulado o precario a toda la vida, a los lugares, las ciudades, donde la vida es subsumida en la productividad de todo el sistema. Las estructuras que organizan y ponen en circulación el conflicto son cambiantes e inestables y a menudo se centran en un solo objetivo o se circunscriben a un territorio. Para alcanzar cierta estabilidad y difundir las conquistas y los resultados obtenidos, el paso a las instituciones constituye una de las posibles formas de gobierno democrático, sin embargo, se trata de cambiar la relación entre estructuras y contenidos, el trayecto a través del cual se formulan las políticas. ¿Estos movimientos pueden ser representados? ¿Y cómo es posible utilizar la representación formal para dar sustancia a la representación política? Es preciso aclarar este concepto político y no solo etimológicamente: el paso de la representación política [*rappresentanza*] a la representación [*rappresentazione*], y viceversa, debería exigir la articulación de las propuestas y la medida de su eficacia, impidiendo el incumplimiento de las expectativas.

Trato de explicarme: los movimientos son fluidos y las etiquetas que se les atribuyen suelen ser arbitrarias. Pero respecto al pasado, la novedad de hoy en día es que los movimientos «contra» se plantean el problema de construir modelos alternativos, proyectos sostenibles. Ejemplos de lucha «con propuestas» podrían ser las ZAD —*Zones à défendre* — en Francia, con luchas que pueden llegar a ser violentas, o el NO_TAV en Italia, con propuestas alternativas respecto a la alta velocidad, así como las clínicas legales,[4] la difusión del *housing* social, los comités por el agua como bien común, los centros de compra solidaria o la PAH. El feminismo ha concretado formas de autoorganización sobre las temáticas del cuerpo y de la vida desde la década de 1970, que continúan hoy en día, desde los Centros antiviolencia a los Centros de salud de la mujer, la construcción de espacios para la reproducción o la organización de la reproducción de las personas dependientes —asilos autogestionados, cooperativas de cuidadores, etc.—. La elaboración de instrumentos de socialización de los costes de reproducción ha permitido imaginar un

4. Maria Rosaria Marella y Enrica Rigo, «Cliniche legali, *Commons* e giustizia sociale», *Parolechiave,* núm. 15, 2015, pp. 181-194, donde proponen identificar la clínica legal como un *common* transformador.

área intermedia entre lo público y lo privado, que reintroduce los cuerpos y sus necesidades, los cuerpos expulsados de la política y de la democracia formal. Pero se trata de estructuras espontáneas sectoriales, fluidas, que suelen depender del trabajo voluntario, aun cuando se establecen formas de colaboración de instancias plurales que consiguen organizarse en red.

En lo que atañe a la reproducción de los individuos, la socialización es una realidad que en su mayor parte está por construir y de la cual solo podemos atisbar algunos elementos, mientras que los proyectos solo se plantean a escala limitada, motivados con frecuencia por la necesidad de sobrevivir. Uno de los objetivos alcanzados en estos casos es la posibilidad de romper el aislamiento en el que hoy se organiza el trabajo de reproducción, un aislamiento que atañe sobre todo a las mujeres y que se torna dramático cuando se trata de personas dependientes, niños, viejos o enfermos. Sin exagerar las posibilidades de expansión de las nuevas formas de socialización de la reproducción y sin dejar de tener presentes las dificultades de inventar nuevas formas relacionales en la reproducción de los individuos, cabe señalar hasta qué punto en estos primeros experimentos se realiza y se consolida un deseo de comunidad y una producción renovada de relaciones sociales y de cambio. Pero no es posible pensar que estos experimentos puedan convertirse en una estructura alternativa que supla las carencias institucionales y socialicen del todo la pobreza. Lo que demuestran es la representación [*rappresentazione*] de los deseos, la voluntad de mostrar que un modo distinto de abordar los problemas puede producir relaciones y proporcionar otras soluciones a los problemas planteados por la crisis.

¿Cuáles son los cambios en los que podemos ser protagonistas, en el sentido de estar personalmente implicados/as y de construir vínculos sociales orientados al cambio? Y, sobre todo, ¿cuáles pueden ser la dirección del cambio y las formas que este puede cobrar si se emprende un camino institucional, el camino del poder —entendido como poder de hacer cosas—? Sin caer en la ilusión de que todo puede definirse desde el principio y permanecer inmóvil en lo sucesivo, se trata, sobre todo, de experimentar las formas de discusión directa y continua que las luchas de los movimientos ponen en

práctica con los niveles de poder a los que se enfrentan, que son los niveles más inmediatos, siendo ellos mismos heterogéneos —las mujeres, los gays, los migrantes, los ecologistas, los precarios, etc.—. Y se trata de encontrar en la discusión continua una posible mediación. Esto significa que no puede hacerse abstracción de los movimientos y de las luchas, pero tampoco pensar que alguien pueda representarlas. Me parece necesario llevar a cabo una tentativa de articulación, sumamente móvil e incluso conflictiva, entre lo social y lo político, entre los movimientos y el espacio «público», sin detenerse en la autonomía de las luchas sociales, distantes de la gobernabilidad de las conquistas. De tal suerte que en la discusión pueda surgir el sentido de lo posible.[5] De ahí la importancia de leer la representación de las necesidades y de las relaciones que componen la visión de un modo distinto de abordar no solo la crisis, sino su superación, mediante invenciones que construyan una reproducción social libre de la imposición del poder de mando y sostenida solo por las elecciones afectivas. La representación se torna, para las estructuras de la política vertical, una señal, una indicación de voluntad y de deseo, una base de discusión para activar formas democráticas sólidas. A mi modo de ver, estas solo se pueden construir sobre los contenidos y no sobre las formas.

Empoderamiento colectivo y políticas institucionales

¿Cuáles pueden ser las políticas que han de activarse respecto a las reivindicaciones y las representaciones de los movimientos? Si el enfoque es la reproducción de los individuos —el cuidado—, es decir, la reproducción física, psicológica y afectiva del bienestar material y relacional, todo el ciclo de las actividades que atañen a la constitución social y material de lo humano, tenemos ante nosotras una base concreta por la que empezar. Y la base concreta es pensar los individuos con sus cuerpos, pensarnos a nosotros/as mismos/as como

5. Por ejemplo, en la década de 1970 las luchas del movimiento feminista italiano por el aborto consiguieron la aprobación de una ley. Pero al no producirse debates posteriores sobre la aplicación de esa ley, la proliferación de médicos objetores ha generado una dificultad objetiva a la hora de abortar hoy en Italia.

personas dependientes, huyendo de la abstracción liberal del individuo autónomo —individuo y no sujeto—. Nadie es autónomo en ningún momento de la vida, ni en la infancia, ni en la vejez, ni en la enfermedad, ni como mujer, trabajador, parado. De hecho, la reproducción de los individuos es el paradigma de la convivencia y asumirla como fundadora de las relaciones sociales, económicas y políticas sirve para revolucionar el actual paradigma económico y político.

El problema consiste en entender en qué tipo de sociedad queremos vivir y cuáles son las formas de vida social y personal por las cuales estamos dispuestos a entrar en acción. Y para esto tenemos que pensarnos como personas diferentes y existentes políticamente solo si estamos en relación unos con otros. Así, pues, parto de la necesidad de afrontar la existencia de cuerpos sexuados y, en particular, de las luchas y las prácticas de las mujeres. Luchas que no han sido solo para las mujeres, sino por un cambio de relaciones en la sociedad. El feminismo ha expresado un pensamiento civilizatorio que abre nuevas perspectivas. Ya no es suficiente un pensamiento de mujeres sobre las mujeres, las feministas hablan del mundo colocándose en la realidad de sus vidas y de sus experiencias. Esto significa asumir la práctica de un conflicto que considera central la reapropiación del valor de la vida en su materialidad y complejidad más crudas.

No se puede postergar por más tiempo, toda vez que forma parte del sentido común, la necesidad de activar un proyecto de sociedad a partir de la vida real de los sujetos y de la expresión de necesidades concretas. El proceso de extensión de los derechos a las mujeres hasta ahora casi nunca se ha traducido en una redefinición de los derechos, sino que más bien las mujeres se han asimilado al patrón de los derechos existentes, prescindiendo en cierto sentido de sus cuerpos y de sus relaciones. En la dimensión vertical de la política —representación, gobierno—, que se constituyó excluyendo a las mujeres y a la esfera privada, la entrada de las mujeres tuvo lugar como sujetos capaces de liberarse de los vínculos, del cuerpo, de las relaciones: en resumen, capaces de asimilarse al patrón de los derechos —«llegar a ser como los hombres», signo de emancipación pero no necesariamente de subjetividad y libertad femeninas—. Otro tanto cabe decir de los movimientos en general, cuando, por ejemplo, se reivindica

trabajo y no renta en una fase del capitalismo contemporáneo en la que aumenta la riqueza a la vez que crecen el paro y la pobreza.

En la construcción de una relación entre política y libertad femenina en cuya dimensión horizontal deberían formarse (mediante relaciones cara a cara) elecciones y decisiones acerca de la vida común y, más en general, acerca de lo que debe ser (y es bueno que sea) considerado común, la dimensión del cuerpo y del sexo no son sino cruciales.[6] ¿Qué quiere decir estar en política como mujeres? Las mujeres no son una etnia o un grupo social. ¿Qué tienen en común cuando se presentan en la escena política? El género, esto es, una construcción social históricamente determinada, un conjunto de elementos normativos y cognitivos, de roles y de estatus. ¿De qué intereses deberían hacerse portadoras? Algunos son sencillos: ampliación de los servicios sociales, eliminación de las discriminaciones en el mercado de trabajo, reconocimiento y reducción de la violencia sexista, etc. Pero sabemos que en política las mujeres suelen estar mucho más cerca de los hombres de su misma tendencia política que de las mujeres de una tendencia política diferente.

No se trata de negarse como mujeres para conquistar el estatus de individuo-ciudadano o, especularmente, de apoyarse en una feminidad entendida como identidad. Antes bien, se trata de expresar una subjetividad encarnada y sexuada. El cuerpo sexuado critica el sujeto estándar de los derechos y de la política del liberalismo y el contractualismo —un sujeto presuntamente neutro, autónomo, carente de lazos y de relaciones, caracterizado tan solo por su capacidad de elegir racionalmente a partir de un cálculo utilitario de costes/beneficios— y conduce a una singularidad sexuada y corpórea, donde la igualdad se entiende como posibilidad plena del libre despliegue de tales singularidades.

Pero para hacer esto hay que partir de imaginarios que pongan en marcha deseos que se concreten en proyectos específicos con una idea distinta del mundo. Hay muchos

---

6. Tamar Pitch, «Libertà femminile e politica», en Giovanna Fiume (ed.), *Donne diritti e democrazia*, XL, 2007. Véase asimismo «La politica prima della Libreria delle donne di Milano», *Sottosopra. E' accaduto non per caso*, enero de 1996.

modos de abordar la cuestión. Lo más importante es rechazar una cultura que primero usa y luego desecha indiferentemente a las personas, su trabajo, sus vidas. También el planeta es usado y desechado. No podemos seguir pasando de un *shock* económico a otro, de un desastre ecológico al siguiente, de una crisis a otra. Vivir en una sociedad justa y duradera empieza a ser un deso para muchos. No se trata de hablar de decrecimiento, término poco afortunado y triste, sino de privilegiar las vidas frente a las mercancías. Este es el momento de la honestidad, el momento en que las cosas pueden cambiar. Pero hay que ser muchos para aprovechar esta ocasión. Tenemos que pasar de una cultura de la muerte a una cultura de la vida. La palabra «vida» ha sido víctima del uso abusivo de grupos religiosos y antiabortistas. Tenemos que reapropiarnos de ella. Es necesario devolver a la vida el espacio que le corresponde.[7]

En la crisis que estamos viviendo, en la que asistimos al empobrecimiento de las clases medias, al aumento desmesurado de la pobreza y a la concentración de la riqueza en pocas manos con una redistribución cada vez más desigual, ¿cómo es posible que nos digan que trabajamos demasiado poco, que nos jubilamos demasiado pronto, que nos cuidamos demasiado bien —gastando demasiado en los cuidados—? ¿O que se acepten los recortes presupuestarios en sanidad y educación —ámbitos con una alta intensidad de trabajo femenino— devolviendo buena parte del trabajo de reproducción a la esfera privada de las familias? En realidad, no necesitamos trabajo. Ya tenemos demasiado, aunque solo contáramos el que hacemos para conseguir un salario, para vivir dignamente y para hacer que vivan dignamente nuestros seres queridos. Los «trabajadores autónomos», los «trabajadores precarios», los parados —el 40 % de los jóvenes en Italia— que son nuestros hijos e hijas se pasan los días preparando proyectos que «tal vez» serán financiados, que quizá terminen traduciéndose en un salario —y en un empleo— muchas horas de trabajo después.

---

7. Naomi Klein, *Una rivoluzione ci salverà. Perché il capitalismo non è più sostenibile*, Rizzoli, 2015.

En este marco cabe advertir que hoy se da una apropiación del trabajo gratuito por parte del capital, que permite un control capilar de la fuerza de trabajo así como la construcción ampliada de la base de la acumulación. El trabajo es cada vez más una forma de disciplinamiento social, de tal suerte que tenemos un hiato específico entre el trabajo necesario para vivir (mal pagado, tendencialmente gratuito en la forma del trabajo de amor-reproductivo, o del voluntariado, o del trabajo gratuito que se hace a cambio de una promesa de salario en un futuro), que todos hacemos, y el denominado trabajo productivo-asalariado, que hacen pocas o cada vez menos personas.

En el neoliberalismo y en la crisis, las demandas de autonomía de ciudadanos individuales respecto a sus opciones de vida y a las transformaciones del tejido social, encaminadas originariamente a democratizar el Estado, son empleadas para legitimar la mercantilización y la disgregación del Estado social a través de la conversión de esas demandas de autonomía en exigencias de responsabilidad individual.[8] Asumiendo el enfoque del feminismo solidario, puede modificarse esta tendencia: la crisis podría permitir reanudar el vínculo entre el sueño de liberación de las mujeres y la visión de una sociedad participativa. En primer lugar, habría que romper el falso vínculo entre la crítica del «salario familiar» y lo que ha terminado siendo trabajo precario, luchando por una forma de vida que no ponga en el centro el trabajo de intercambio, sino que valorice las actividades que producen valor de uso, entre las cuales se encuentra —pero no solo— el trabajo de cuidados. En segundo lugar, sería preciso separar drásticamente el trabajo de la buena vida, estableciendo en los Estados nacionales y en la Unión europea el final de cualquier modelo de *workfare*, ya anticipada por los movimientos de las mujeres. El derecho a la vida en las políticas estatales se torna en derecho a la renta de existencia. Para ello, cabe recuperar el concepto de democracia participativa como un

8. Nancy Fraser, «Cómo el feminismo se convirtió en la muleta del capitalismo», *The Guardian*, 14 de octubre de 2013, critica, tal vez injustamente, las derivas neoliberales de algunos movimientos feministas y afirma que en muchos casos la ambivalencia del feminismo se ha resuelto a favor de un (neo)individualismo liberal.

medio para reforzar los poderes públicos necesarios para que la productividad quede vinculada a objetivos de justicia y las finanzas estén condicionadas por los derechos y no al revés.

Lo cierto es que se ha vuelto necesario volver a poner todo en tela de juicio. Incluso formas de emancipación aparente, como el derecho al trabajo asalariado para algunas mujeres, que en realidad se asienta en el trabajo de cuidados mal pagado realizado por otras mujeres, dentro de una jerarquía construida por las migraciones. También las formas de conciliación entre trabajo asalariado y vida familiar, presentes en muchos Estados y favorecidas por la Unión Europea, que tan solo se aplican a las mujeres y sirven para fluidificar y racionalizar la explotación alargando la jornada de trabajo. La reivindicación de una renta de existencia que surge de los movimientos puede ser algo bueno si no se limita a la afirmación de la autodeterminación individual —razón por la cual debe ser directa e indirecta, es decir, consistente en dinero, servicios e integración de los cuidados— y debe proponer formas de socialización que eviten nuevas regulaciones del trabajo y de la vida. Creo que se trata de reflexionar sobre los cambios que pueden dar un signo diferente a nuestras vidas y sobre cómo es posible experimentar soluciones prácticas junto con formas de conflicto visible y ganador. Me parece que afirmar la centralidad de las necesidades de la reproducción de los individuos, evitando el vocabulario de las necesidades de las mujeres y el de los derechos de las mujeres —el primero, porque remite a la tutela, el segundo, porque pone entre paréntesis el contexto y las relaciones— puede ser un buen comienzo.

Algunos aspectos de la comunicación política

La extinción de los canales tradicionales de comunicación entre las dimensiones horizontal y vertical de la política —partidos de masas, sindicatos— despoja a la política formal de buena parte de su credibilidad a los ojos de los ciudadanos y las ciudadanas, convirtiéndola en un ámbito profesional específico. Dejando a un lado a los expertos en redes sociales

y en lenguajes televisivos, el análisis *mainstream* de la comunicación política, me gustaría destacar dos aspectos que no considero marginales: el lenguaje y los lugares.

El lenguaje constituye un elemento central en la definición de las identidades individuales y colectivas. El lenguaje es la institución social por antonomasia, constituye un modelo regulador que la sociedad impone a las conductas individuales, un código de comportamiento sobre el cual arraigan las demás instituciones. Estas consideraciones también son válidas para la cultura popular. Un viejo refrán decía lo siguiente: «Dime cómo hablas y te diré quién eres», dando a entender que el lenguaje señala la pertenencia de cada cual; el género, la clase social, el grupo étnico y, también, la experiencia biográfica se manifiestan en nuestros usos lingüísticos. En las organizaciones sociales, los lenguajes pueden redibujar los mapas de las relaciones de dominio, pero también erigir barreras insuperables. Los lenguajes del poder político definen la ciudadanía y, con esta, quiénes no tienen o no pueden reivindicar derechos y, entre ellos, aquellos condenados a ser extranjeros/as todos los días de su vida. Como en el pasado, y tal vez nunca como hoy en día, los usos lingüísticos no solo definen las comunidades de los/las hablantes, sino que son los instrumentos a través de los cuales estas pueden extenderse y redefinirse. La incesante capacidad creativa reconocida al lenguaje ha hecho, y continúa haciendo, de este un *medium* del poder —individual, de grupo, institucional— y, por ende, algo que no es ajeno al conflicto y a la lucha por el poder. En la época contemporánea, las capacidades comunicativas son consideradas características de los liderazgos políticos, culturales y religiosos.

La presencia en el espacio público de las mujeres y de los sujetos que expresan identidades de género se ve ralentizada, obstaculizada y, antes que nada, ocultada. Este proceso de negación se manifiesta también en la elección de lenguajes declinados persistentemente en masculino y que simbolizan jerarquías sociales fuertemente patriarcales. La dimensión simbólica de las desigualdades no debe pasarse por alto. Aunque hay una mayor sensibilidad respecto al uso sexista del lenguaje, su importancia sigue estando infravalorada porque no se ponen en discusión las visiones del mundo que este oculta respecto a la masculinidad y la feminidad, así

como respecto a las identidades de género y las orientaciones sexuales. Algunas de estas son descalificadas como contrarias a los órdenes sociales considerados legítimos por estar construidos sobre diferencias supuestamente «naturales» o, para ser más exactas, incorporadas. De ahí que todos los intentos de construir y difundir nuevas culturas de género, también mediante el lenguaje, se vean acosadas mediante la mistificación del poder del lenguaje en la construcción de las representaciones sociales, de los sistemas simbólicos y de los universales culturales.

A este respecto cabe recordar que, desde finales de la década de 1990, el Vaticano ha emprendido una campaña de descrédito contra los estudios de género. A juicio de las jerarquías católicas que, ayudadas por varias docenas de «expertos», publicaron en 2003 un *Léxico* con términos ambiguos y controvertidos sobre familia, vida y cuestiones éticas, tales investigaciones operarían mediante una «manipulación lingüística» destinada a subvertir «el alfabeto de lo humano» y a producir la «colonización de la naturaleza humana».[9]

Los cuerpos viven en las ciudades

¿Por qué introduzco la ciudad o, más en general, el territorio en las problemáticas de la comunicación política? Porque el territorio urbanizado comunica el modelo de vida de los habitantes y al mismo tiempo es el contenedor de las formas de comunicación posibles y aceptadas por la comunidad. Plazas y lugares de socialidad frente a barrios dormitorio, presencia de servicios para la reproducción social frente a la conservación de los centros históricos mediante su desertificación, vida social relegada al consumo en los centros comerciales.

En las ciudades de Europa, la periferia es una atarazana en devenir vinculada a los nuevos flujos migratorios, internos y externos, y a una transformación política de escala

9. Consejo Pontificio por la Familia, 2003. Para las intervenciones más recientes del Vaticano sobre las «teorías del género», véase Sara Garbagnoli, «Performance e performatività de "la-teoria-del-genere" tra Francia e Italia», *Comune&Metropoli*, 2014; disponible en Internet en euronomade.info.

tendencialmente global. Cuando las periferias arden, activan formas de comunicación violenta y prácticas de transformación de las relaciones; se rompen las fronteras entre los vínculos sociales de producción y de poder. Basta imaginar el desbarajuste que produce llevar a los centros históricos elementos relegados desde hace tiempo a las periferias.[10] El derecho a la ciudad y la atención al territorio pueden constituir una forma de comunicación de prácticas constituyentes y al mismo tiempo heterogéneas.

En una entrevista reciente,[11] Toni Negri describe la metrópolis como la fábrica de antaño y la casa como la máquina habitacional para vivir y trabajar en una ciudad informatizada en la que la producción está estrechamente ligada a formas de vida. Entran en relación la vida y la supervivencia, con algunos ámbitos de libertad respecto al trabajo controlado de la fábrica. En esta vivienda «maquínica» coexistirían la explotación y algunas posibilidades de liberación-emancipación para hombres y mujeres; la reivindicación de una renta generalizada se basa en este reconocimiento tanto del trabajo social como —y con mayor motivo— del trabajo doméstico.

Ni qué decir tiene que, en lo que atañe al trabajo, la producción y la colocación de los cuerpos de los trabajadores, la estructura de las ciudades es hoy bien distinta del modelo *Revolutionary Road*,[12] en el que aglomerados monofuncionales definían los lugares de la reproducción y los lugares de la producción como espacios separados y distintos, con arreglo a líneas de género y clase. Si, a juicio de Negri, esta separación —espacio para los hombres en el trabajo, espacio confinado de la reproducción para las mujeres— se ha disuelto en la maquinización de las casas para el trabajo productivo y en la emancipación de las mujeres del trabajo doméstico gracias

10. Por ejemplo, en Padua, los pisos alquilados a migrantes en el centro histórico han desencadenado protestas por parte de la administración municipal de la Liga Norte y de los ciudadanos racistas y conservadores.

11. Toni Negri, «L'abitazione del general intellect. Dialogo di Federico Tommasello con Toni Negri sull'abitare nella metropoli contemporanea»; disponible en Internet en euronomade.info

12. La situación descrita por *Revolutionary Road* —la novela de Richard Yates, escrita en 1961— mostraba una estrategia encaminada a arrinconar a las mujeres en los *suburbs* y en el espacio delimitado de la vida doméstica.

a las máquinas —si bien esto no está demostrado, solo señala que el trabajo doméstico, el trabajo elemental de reproducción, ha cambiado—, ¿qué sucede con los espacios «comunes», con los espacios para la reproducción de la socialidad y para la comunicación?

La categoría de edificios más amplia en una ciudad debería ser la que comprende edificios sanitarios, bibliotecas, guarderías, edificios escolares, galerías, museos y áreas para la comunidad. Edificios y espacios donde los intercambios que se producen no son monetarios y donde la mayoría de las personas que trabajan son, en la actualidad, mujeres. La esfera pública urbana es el lugar del intercambio no monetario por antonomasia, un lugar de protección y de exploración, de aprendizaje y de reposo. La esfera pública urbana es el lugar en el que experimentar la democracia. Es preciso convertir los espacios en lugares donde puedan coexistir al mismo tiempo el mayor número de elementos frágiles; espacios verdaderamente públicos donde se pueda pasar el tiempo sin tener que comprar nada; espacios para el juego, que no campos de juego, donde el sueño y la exploración encuentren también su lugar. La ciudad es un bien común, es el lugar de la reproducción social. En los lugares de la socialidad se encuentran los cuerpos, con sus límites, sus distintas necesidades. En los lugares de la socialidad se pueden construir formas de vida mutualistas, se puede inventar cooperación en la reproducción. Producir espacios urbanos puede permitir encontrar soluciones colectivas al individualismo neoliberal, partiendo de la libre expresión de las distintas subjetividades y de la conciencia de las dependencias recíprocas.

El cuerpo sexuado critica el sujeto estándar de los derechos y de la política del liberalismo y el contractualismo —un sujeto, como hemos dicho, presuntamente neutro, autónomo, carente de lazos y de relaciones— y abre al reconocimiento de las singularidades sexuadas, de los cuerpos limitados, de las necesidades de relación y cooperación. Si esto se transforma en formas de socialización, toda vez que atañe a la reproducción de los individuos, no puede limitarse a afirmaciones abstractas, sino que debe tener espacios en los que esto pueda ponerse en práctica e invenciones adecuadas a la producción de nuevas formas de reproducción social. Atañe a una transformación radical del vivir, a experimentaciones

concretas en el territorio. Atañe a la conquista de espacios de libertad en la práctica de una igualdad que admita la expresión de las distintas subjetividades y el reconocimiento de las distintas y universales dependencias.

3. Nuevas estrategias de comunicación y construcción de sujetos políticos

Ybelice Briceño Linares

El actual momento político dentro del Estado español resulta, sin duda, muy estimulante. La crisis de legitimidad de los partidos tradicionales y los avances de los movimientos sociales que han resistido las políticas de ajuste están permitiendo que colectivos y alianzas progresistas alcancen gran visibilidad y accedan a espacios de gobierno. Se abren nuevas posibilidades para los partidos y diversos grupos «antisistema»: feministas, ecologistas, grupos de izquierda, etc.

Sin embargo, la alternativa de ocupar posiciones de poder y de hacer política desde dentro de la institución, con todas las implicaciones que ello trae, despierta un conjunto de temores, dudas y recelos, incluso entre aquellxs[1] que, con una larga trayectoria de lucha, han permanecido hasta el momento al margen del poder establecido.

¿Es posible transformar la institucionalidad política existente? ¿Cómo hacer gobierno de la mano de los movimientos y actores sociales? ¿Cómo interpelar y convocar a los sujetos involucrados o afectados con cada tema? ¿Cómo crear canales que garanticen que sus voces sean escuchadas? ¿Cómo crear instancias de articulación que permitan a las comunidades participar en la toma de decisiones? Y cómo hacerlo garantizando un mínimo de gobernabilidad en contextos en

1. Se respeta aquí la voluntad de la autora de usar «x» para visibilizar las diversas identidades sexuales y de género. [N de E.]

los cuales se es objeto de un conjunto de ataques por parte de la derecha y de las élites económicas. Sin duda, no es una situación sencilla, ni que pueda enfrentarse echando mano de algún tipo de receta o de fórmula preconcebida. Pero sí es posible hacer reflexiones clarificadoras a partir de la propia práctica y de experiencias políticas semejantes desarrolladas en otros contextos.

Este es el espíritu con el que concibo mi participación en este volumen. Con el ánimo de aportar ideas y reflexiones a partir de mi propia experiencia como activista en el campo de la comunicación pero también desde espacios de gobierno local en el marco de la llamada «revolución bolivariana».

Una de las cuestiones que resulta central y que está detrás de los interrogantes que surgen en este momento es el tema de la representación, en sus dos dimensiones: la representación como mímesis, que plantea la posibilidad de capturar o de aprehender la figura del otro —pregunta de orden epistemológico-simbólico— y la representación como representatividad, que trae consigo el problema de hablar en lugar o en nombre de alguien —un asunto de orden político—. Ambas cuestiones, que están obviamente relacionadas, constituyen desafíos centrales para quienes realizan prácticas de activismo en el campo de la comunicación y la cultura. Y mucho más si tienen la posibilidad de participar en la creación de políticas públicas en este terreno. Ambas inquietudes estarán presentes en este texto, al igual que lo estarán, en mayor o menor medida, en el resto de los aportes que se hacen en este libro.

Lo que quisiera compartir aquí es una reflexión realizada a partir de mi experiencia[2] en la fundación y dirección de un medio de comunicación público de corte juvenil popular, Ávila TV, así como también en la creación y dirección de la Escuela de Medios Audiovisuales (EMPA) que formó parte

2. Hay que aclarar que, en consonancia con la visión del colectivo Precarias a la Deriva, no entiendo la experiencia como una «categoría preanalítica, sino como una noción central para comprender la imbricación de las actuaciones diarias […] y los modos en los que damos sentido a la cotidianidad localizada y corporizada. No se trata de […] reproducir o acercarse a la experiencia como tal […] sino producir un movimiento de acercamiento y distanciamiento, visualización y extrañamiento, tránsito y narración»; véase Precarias a la Deriva, *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, pp. 26-27.

del mismo proyecto. Una reflexión que si bien partirá del análisis del caso específico de esa televisora-escuela, creada en un contexto particular en el marco de ciertas condiciones de posibilidad —la «revolución bolivariana», el apoyo y financiamiento de la Alcaldía Metropolitana, la ciudad de Caracas, etc.—,[3] aspira a poder generar preguntas, abrir discusiones y producir elaboraciones que sean de utilidad para pensar otros procesos políticos, como por ejemplo el que tiene lugar actualmente en el Estado español.

Los ejes en torno a los cuales se articuló esta propuesta de televisora-escuela y en torno a los cuales girará mi aportación tienen que ver con una doble apuesta: por un lado, la de pensar nuevas formas de comunicación o, al menos, de producción de fracturas en los regímenes de comunicación hegemónicos; por otro, la de potenciar procesos de empoderamiento y movilización de sectores juveniles subalternizados.

Orígenes y apuestas de una televisora-escuela

Ávila TV nace como un proyecto de televisora-escuela en el año 2006, con el respaldo y financiación de la Alcaldía Metropolitana de Caracas, bajo la figura de televisión pública de señal abierta. El colectivo que la promueve es un grupo heterogéneo, la mayoría proveniente de espacios de activismo estudiantil o de comunicación alternativa, pero también vinculadxs al mundo académico —con formación en el campo de la comunicación, la sociología y la teoría de la cultura— lo cual dejará marcas importantes en el perfil del proyecto.

---

3. Esto es: hablamos de Latinoamérica, de sociedades con altos niveles de exclusión y de desigualdad, que se conjugan con formas de segregación urbano-espacial y diversos mecanismos de estigmatización, criminalización y racialización de los sectores populares. Pero hablamos también de un proceso político de cambio —con profundas contradicciones y tensiones—, que ha supuesto la inclusión de buena parte de estos sectores y, a la vez, una doble tendencia, por un lado, a la democratización y a la participación de las bases y, por otro, a la concentración del poder, el presidencialismo y el crecimiento del Estado y sus redes clientelares.

El concepto del canal difiere fuertemente del tipo de medios de comunicación audiovisual —tanto privados como públicos— existentes en Venezuela, pero también con cierta concepción de lo comunicacional predominante dentro del «chavismo» y la izquierda clásica. Ávila TV pretende romper, por un lado, con la mirada clasista, racializadora y criminalizadora hacia los sectores populares, propia de los medios privados. Pero también con las limitaciones con que ha sido entendida tradicionalmente la comunicación audiovisual desde sectores de izquierda.[4]

Hasta ese momento, en los medios privados había prevalecido un régimen de invisibilización o de inclusión instrumentalizada del mundo popular, sustentado en varias estrategias. El amarillismo, estrategia que opera mostrando las desviaciones y amenazas que constituyen o rodean la subalternidad, captando la atención del público a través de la alarma y el pánico moral que suscitan. El miserabilismo, que consiste en construir a las clases populares como sujetos con carencias, padecedores, víctimas de sus errores, entes pasivos y sin agencia.[5] Y la espectacularización de lo popular, que no es más que su vehiculización a través del show mediático, la puesta en escena de sus prácticas, estéticas o discursos con fines comerciales a través del montaje audiovisual o gráfico.

Por otro lado, dentro de los medios públicos, alternativos o comunitarios afines al bolivarianismo dominaba o bien un énfasis exclusivo en lo informativo —con un profundo sesgo progubernamental—,[6] o bien un perfil educativo cultural

---

4. Este giro epistemológico debe mucho a los aportes de autores de los estudios culturales, como Jesús Martín Barbero, cuyo célebre libro *De los medios a las mediaciones* (México DF, Gustavo Gili, 1989) resulta vital para comprender las imbricaciones entre lo masivo y el mundo popular en América Latina.

5. Sobre el *miserabilismo* en la literatura y la sociología es ya un clásico el texto de C. Grignon y J. C. Passeron, *Lo culto y lo popular,* Madrid, La Piqueta, 1992.

6. Esta parcialización de la información en los medios públicos explica, en gran medida, el contexto de una suerte de batalla mediática que se dio en el país desde el año 2000 aproximadamente, en la cual los medios privados participaron activamente como actores políticos opositores al gobierno bolivariano llegando al extremo de sumarse a las convocatorias de paros insurreccionales y al golpe de Estado contra el presidente Chávez en el año 2002.

marcado por un cierto dogmatismo sobre lo que debe ser una televisión socialista —predominio de los formatos documentales, el reportaje, lo testimonial; supuesta ausencia de mediación e intervención de lxs comunicadores, etc.—[7] o por una mirada plana del mundo popular —una construcción discursiva de las comunidades populares como homogéneas, siempre organizadas y siempre politizadas—.[8] En esta medida la apuesta de Ávila TV fue transgresora en varios sentidos.

En primer lugar, intentó capturar formas, estéticas, sonidos y figuras de la cultura urbana caraqueña para intentar superar la idea bucólica y folclorista de la cultura popular —vinculada exclusivamente a lo tradicional y rural— incorporando prácticas y modos de vida urbano-populares, incluyendo aquellos «contaminados» por lo mediático-masivo.

En segundo lugar, Ávila TV asumió el reto de abordar un campo que había sido abandonado por los medios públicos —de perfil informativo y educativo— y dejado en manos de las televisoras comerciales. Así, centró el núcleo de su programación en el campo recreativo, contraviniendo aquella mirada que lo consideraba poco serio, poco importante o políticamente incorrecto por naturaleza.[9]

En esa misma línea, este proyecto audiovisual asumió expresamente la producción de un discurso televisivo propio, lo cual supuso no pocas confrontaciones con diversos actores políticos que concebían este campo como algo denostable e imposible de resemantizar. Ello implicó la incorporación de diversos formatos y géneros de televisión, así como su

7. Se puede ver T. Deronne, «Diez propuestas para crear la televisión socialista», 2012; disponible en http://www.larevolucionvive.org.ve/IMG/pdf/tv_socialista.pdf

8. Sobre las diferentes estrategias discursivas de los medios públicos dentro del bolivarianismo he escrito un texto denominado «La revolución no será televisada. Subjetividades, estéticas y cuerpos im-presentables en la escena mediática bolivariana», que será publicado próximamente en la revista *Iberoamericana*.

9. Esto supuso superar lo que Martín Barbero denominó el *gesto aristocrático* —propio de lxs intelectuales y la izquierda— que implica el desprecio total por la cultura de los medios de masas, para avanzar hacia la comprensión del *goce* que la misma produce en sus audiencias y atreverse a recuperar/crear bienes simbólicos que estén imbricados con esta.

transgresión, resignificación y adaptación a contextos locales, a partir de la mezcla con otras estéticas, jergas, lenguajes y contenidos. De este modo la parrilla de programación contenía formatos como concursos, magacines, tertulias, lecturas de noticias, reportajes de calle, vídeos, falsos documentales, miniseries, etc. Todo ello con un lenguaje audiovisual que jugaba con la informalidad y la estética sucia —es decir, de factura no siempre bien acabada— y componentes de lo urbano caraqueño —es decir, algo de lo caótico, de lo ruidoso y del ritmo acelerado propio de esta ciudad.

Por último, a partir de la crítica a la izquierda clásica, especialmente a la idea de vanguardia que busca la concientización del pueblo, Ávila TV se pensó como una caja de resonancia. Como un dispositivo que pudiera servir de puente, dar visibilidad a sujetos subalternizados, defender el derecho a la voz y la agencia política de jóvenes de clases populares. Para ello, se concibió la idea de la Escuela (EMPA) como espacio formativo y creativo totalmente gratuito, en el cual lxs jóvenes provenientes de clases populares adquirirían tanto herramientas teórico-ideológicas como técnicas prácticas para elaborar su propio discurso. El *pensum* [currículo] de estudio fue diseñado de manera que lxs estudiantes pudieran ir generando productos audiovisuales desde el principio, los cuales a su vez pasarían a alimentar la parrilla de programación del canal. De este modo, la Escuela se fue convirtiendo en una suerte de laboratorio creativo del canal. Pero también pasó a ser la correa de trasmisión entre el adentro y el afuera del mismo, es decir, el vaso comunicante con el mundo externo, la cultura de calle, las barriadas populares y los modos de ser juveniles populares.

Interpelación política y construcción de subjetividades

Como televisora de la ciudad, Ávila TV intentó capturar expresiones, códigos y voces —música, imágenes, jerga, personajes— del mundo urbano caraqueño y especialmente de esa parte de la ciudad ausente y vetada dentro de la programación de los medios privados, es decir, las barriadas populares.

Desde el punto de vista político se planteó interpelar a las comunidades de clases bajas y, sobre todo, a los sectores juveniles. Se propuso dar voz y visibilidad a lxs jóvenes subalternizadxs, denostadxs, racializadxs y criminalizadxs por los medios tradicionales de comunicación, por no encajar en el modelo del joven legítimo o joven heredero.[10] Para ello, recurrió a la «cultura de calle», las tribus juveniles, el lenguaje coloquial, las estéticas y los modos de ser de esta población.

En este sentido le habló a colectivos no necesariamente organizados ni politizados. A jóvenes que podrían ser tildadxs de apáticxs desde una mirada clásica de la política. La manera de hacerlo no fue a través de un discurso adultocéntrico, ni político-formativo clásico —serio, pesado o directivo—, sino usando un lenguaje que más bien apostaba por recuperar la potencia simbólica expresiva de estos sujetos. En ello, el papel de la Escuela fue central, pues no solo fue el espacio en el que se formaban muchos de sus productorxs, sino también el lugar en el que se ensayaban buena parte de sus formatos y programas. Esta estrategia resultó ser tremendamente potente, alcanzando gran penetración en el público juvenil caraqueño e incluso impactando —de manera directa e indirecta— en el lenguaje y las propuestas programáticas de otros medios de comunicación —tanto privados como del Estado—.

Sin embargo, tras unos dos años de experimentación y apertura creativa, la propuesta del canal comenzó a reificarse. La búsqueda de formas expresivas, subalternas, urbanas y juveniles, así como la aparición en pantalla de gestualidades, lenguajes y estéticas inaceptables en cualquier otro régimen discursivo, dejó de ser búsqueda y comenzó a ser reiteración. Ávila TV terminó produciendo un nuevo sujeto reificado: la figura del rapero-malandro-caraqueño.[11]

---

10. Véase Mario Margulis y Marcelo Urresti, «La construcción social de la idea de juventud», en H. Cubiles, M. Lavarte y C. Valderrama (eds.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá, Universidad Central DIUC-Siglo del Hombre, 2002.

11. Con el término *malandro* se designa a un sujeto de clase popular —generalmente varón y joven—, que transita en el borde de la legalidad/ilegalidad o que incurre directamente en prácticas delictivas, cuya *performance* —uso del lenguaje, gestualidad y formas de interactuar— suele ser agresiva o provocadora. Se trata de una figura que siempre fue

La hegemonía de los códigos y formas de esta figura —inicialmente transgresora— comenzó a agotar su repertorio discursivo, generando no solo un efecto de acartonamiento y hastío, sino también el aplastamiento de cualquier otro tipo de subjetividad, práctica expresiva o estética juvenil. El malandreo o performance del malandro se convirtió en norma dentro del discurso de Ávila TV.

La exaltación recurrente del rapero o hiphopero no dejó lugar a otra forma expresiva, estética o musical juvenil. La apología del malandro redundó en un discurso idealizador, dentro del cual la performatividad agresiva, el uso de la violencia en las relaciones personales[12] y la ostentación casi obscena del consumo y del poder, pasaron a ser vistas como las prácticas y los códigos popular-juveniles por excelencia y, por tanto, a ser irreverentes y liberadoras en sí mismas.[13]

De este modo, si bien Ávila TV resultó interesante por las búsquedas formales y creativas que emprendió, también terminó siendo ambivalente desde el punto de vista de sus políticas de subjetivación. Por un lado, la televisora interpeló y

denostada y criminalizada —a través de una operación simbólica que capitalizaba el clasismo y el racismo de la sociedad venezolana— y que ha sido incluida e interpelada por algunas instancias de enunciación del chavismo. Para estudiar el tema del *malandro* como figura social en Venezuela, véase Yves Pedrazzini y Magali Sánchez, *Malandros, bandas y niños de la calle*, Caracas, Vadell Hermanos Editores, 2001; Verónica Zubillaga, «Pensar la prevención juvenil en Venezuela: vislumbrar corrientes contrapuestas», en *Jóvenes, violencia y seguridad ciudadana. Seminario Internacional*, Caracas, Consejo General de Policía, 2003; y VVAA, *Malandros, identidad, poder y seguridad*, Caracas, Fundación Tiuna El Fuerte, 2011.

12. Un tipo de relación que supone la práctica del no reconocimiento del otro como semejante y que apela al uso de la fuerza para doblegarlo.

13. Con ello, se pierde de vista que no toda forma disruptiva del orden formal es necesariamente emancipadora y que estas figuras pueden instaurar y consolidar *micropoderes* absolutamente opresivos y subyugantes en entornos locales; véase Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2005. Estamos en presencia de la exaltación de lo que Sayak Valencia ha denominado *sujetos endriagos;* es decir, sujetos subalternos que apelan a la violencia y a la necropolítica como forma de empoderamiento; véase Sayak Valencia, «Capitalismo gore y necropolítica en el México contemporáneo», *Relaciones Internacionales*, núm. 19, 2012, pp. 83-102.

potenció sujetos disruptivos desde el punto de vista estético y expresivo, como los jóvenes hiphoperos, raperos, skates, etc. Apeló a figuras escandalosas dentro de los cánones del «buen gusto», que suelen generar el desprecio social —clasista y racista— de las clases medias. Ello permitió entender dicha operación como una operación de inclusión simbólica de sujetos subalternizados. Pero, por otro lado, tendió a reificar estas figuras y a convertirlas en norma, sin tener en cuenta que no se trataba de subjetividades propiamente liberadoras o trasgresoras de las dinámicas y dispositivos del capitalismo o la sociedad de control sino que, por el contrario, eran en buena parte subjetividades reproductoras de relaciones de poder, insertas funcionalmente en las dinámicas de subjetivación del capitalismo tardío —centradas en el consumo y la imagen—, reproductoras el orden heteropatriarcal —a través de modelos hipermasculinos, sexistas y homofóbicos— y capaces de reforzar micropoderes locales fuertemente violentos —como las bandas de malandros o de los llamados coloquialmente «azotes de barrio»—.

Podemos decir entonces que si bien Ávila TV abrió cierta grieta en el régimen de representación comunicacional hegemónico, esta tuvo, sin duda, efectos ambivalentes desde el punto de vista de la constitución de subjetividades.

Para un balance

Ávila TV impulsó y alimentó procesos de empoderamiento de jóvenes de clases populares, no solo contribuyendo a la politización de estos a través de la pantalla, sino también mediante su propia práctica como creadores audiovisuales o como colectivos vinculados al canal, que realizaban trabajo cultural y social de distinta índole —grupos de hiphop, grafiteros, skates, colectivos de agitación cultural, de formación política, etc.

Es indudable que el proyecto marcó una impronta relevante en los modos de movilización juvenil en la ciudad, abriendo una senda por la que posteriormente transitarían muchos colectivos y activistas. La clave de ello fue la apuesta por la fuerza simbólica expresiva de estxs jóvenes y la defensa de

su reconocimiento como sujetos —legítimos por su derecho a hablar, su derecho a transitar por la ciudad, la reivindicación de sus estéticas y lenguajes, etc.

No obstante, a mi entender, estos pueden ser entendidos como procesos de empoderamiento ambivalente. Por un lado, si lo miramos desde una perspectiva interseccional —es decir, desde la consideración no solo del eje de clase, sino también de los ejes de género y de sexualidad—, se hace evidente que se reprodujeron lógicas de dominación y subalternización no solo de las mujeres, sino también de los sujetos con masculinidades no hegemónicas y, en general, de personas disidentes de la norma heterosexual. Por otro lado, no podemos perder de vista que si bien el reconocimiento de lxs jóvenes populares como sujetos legítimos transgredió mecanismos de exclusión de clase de la sociedad burguesa, no es menos cierto que sus lógicas de empoderamiento —vinculadas frecuentemente a la ostentación del consumo, el poder y la violencia— resultan absolutamente funcionales dentro del capitalismo necropolítico de la periferia del mundo globalizado o, como lo ha llamado Sayak Valencia (2012), del capitalismo gore.

Estos cuestionamientos nos reenvían a la pregunta teórica de quién es el o la subalterna (Spivak, 2009), revelando la mirada heteropatriarcal de quienes participamos en la definición del concepto mismo del canal. En esta línea, a pesar de haber roto con buena parte de los dogmas de la izquierda clásica, el colectivo fundador nunca abandonó su lógica marxista de contradicción primaria y contradicción secundaria.

También cabe hacerse esta pregunta: ¿cuánto de lo que Spivak entiende como el efecto del muñeco del ventrílocuo había en esa recuperación y visibilización de lenguajes, estéticas y modos de ser de lxs jóvenes populares? ¿Cuánto había de propio de la mirada del colectivo fundador sobre cómo habla el subalterno y cuánto marcaba esta mirada la búsqueda de los propios sujetos implicados en la Escuela y el canal? Y, en esa medida, hasta qué punto abandonamos realmente la lógica de la vanguardia que dirige la politización de sujetos y dicta la pauta de sus procesos de movilización y de sus mecanismos de representación.

En este sentido, me parece útil la advertencia del investigador Pablo Alabarces (2008: 25) cuando plantea, en torno a la representación, que el problema no es solo la aparición de lo popular —o de otras subalternidades— en la pantalla, pues esto puede ocurrir en regímenes de visibilidad amarillistas o «plebeyistas». Lo que está en juego no es si dichos sujetos son visibles o no en la televisión, sino hasta qué punto estos pueden administrar dichos regímenes de representación o decidir los modos en que se los enuncia.

Evidentemente, no se trata de disyuntivas sencillas de resolver puesto que todo proceso de politización implica la participación diferencial de diversos actores desde variadas posiciones. Por otro lado, la respuesta a la cuestión de la subalternidad y su capacidad/posibilidad de hablar solo puede obtener respuestas contextuales. En todo caso, se trata de asuntos ético-políticos en torno a los que hay que estar atentas, sin abandonar una mirada reflexiva incluso, o sobre todo, cuando nuestras experiencias de gobierno o activismo parecen ir en la dirección correcta.

Bibliografía

ALABARCES, P. y M. Rodríguez (2008), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, Buenos Aires, Paidós.

DERONNE, T. (s/f), «Diez propuestas para crear la televisión socialista»; disponible en http://www.larevolucionvive.org.ve/IMG/pdf/tv_socialista.pdf

GRIGNON, C. y J. C. Passeron (1992), *Lo culto y lo popular*, Madrid, La Piqueta.

GUATTARI, F. y S. Rolnik (2005), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños.

MARGULIS, M. y M. Urresti (2002), «La construcción social de la idea de juventud», en H. Cubiles, M. Lavarte y C. Valderrama (eds.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá, Universidad Central DIUC-Siglo del Hombre.

MARTÍN-BARBERO, J. (1998), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía*, México DF, Gustavo Gili.

PEDRAZZINI, Y. y M. Sánchez (2001), *Malandros, bandas y niños de la calle*, Caracas, Vadell Hermanos Editores.

PRECARIAS A LA DERIVA (2004), *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños.

SPIVAK, G. (2009), *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona, Museu D´Art Contemporani de Barcelona.

VALENCIA, S. (2012), «Capitalismo gore y necropolítica en el México contemporáneo», *Relaciones Internacionales*, núm. 19, pp. 83-102.

AA.VV. (2010), *Malandros, identidad, poder y seguridad*, Caracas, Fundación Tiuna El Fuerte.

ZUBILLAGA, V. (2010), «Pensar la prevención juvenil en Venezuela: vislumbrar corrientes contrapuestas», en *Jóvenes, violencia y seguridad ciudadana. Seminario Internacional*, Caracas, Consejo General de Policía.

PARTE II

Políticas al servicio de la vida

No son muchos los momentos de oportunidad que la historia ha abierto al abordaje de nuevos caminos de cambio estructural profundo de un modelo de sociedad dado. El actual podría ser uno de ellos. En este sentido, algunos feminismos han sido especialmente inspiradores en sus propuestas. Colocar en el centro la vida, en vez del beneficio, como eje articulador de las prioridades sociales, señala un cambio de rumbo capaz de poner patas arriba lo que habitualmente entendemos por economía. ¿Una economía al servicio de las personas? ¿Una desmercantilización de la vida? ¿Qué significa realmente esto? ¿En qué medida esta propuesta es motor de un giro subversivo?

Entre otros interrogantes, nos planteamos los siguientes: ¿Qué significa una economía que pone la vida en el centro? ¿De qué hablamos cuando hablamos de buen vivir? Y, más allá de los conceptos, ¿cómo se lleva todo esto al pan nuestro de cada día?

4. Políticas al servicio de la vida: ¿políticas de transición?

Amaia Pérez Orozco

Este texto pretende dialogar con las preguntas planteadas por las compañeras de la Fundación de los Comunes (FdC),[1] si bien de manera un tanto desordenada y no literal.[2] Al preguntarnos qué significa cambiar la lógica del beneficio por una economía que pretende poner la vida en el centro, estamos enunciando que partimos de una economía donde el beneficio —privado, y en crecimiento constante— está en el centro de una cierta noción de la economía y, dentro de esa cierta noción de la economía, en el centro del conjunto socio-político. Este es, efectivamente, el supuesto de partida de este texto que, a partir de ahí, se enreda en la siguiente pregunta: ¿en qué medidas concretas se traducirían las políticas implantadas desde el conocido modelo del buen vivir? Apuntaremos en este sentido, más que medidas concretas,

1. Preguntas de la mesa de discusión *Políticas al servicio de la vida* de las Jornadas que dieron lugar a este volumen

2. En los últimos meses, la interlocución con las compañeras de la Fundación de los Comunes ha sido todo un acicate para pensar qué eso de la política de (no) ficción. Este debate se ha concretado en sesiones de los cursos de Nociones Comunes «Capital o vida. Reproducción social, comunes y asalto ciudadano» (Zaragoza, enero de 2015) y «El capital contra la vida. Economías feministas, sostenibilidad y reproducción social» (Madrid, abril de 2015), cuyos audios están disponibles online.

interrogantes para poder reconocer las políticas capaces de permitir un cambio hacia el buen vivir, entendido como una ruptura directa con esa sociedad del beneficio.

La lectura de la situación a la que nos enfrentamos

Desde una diversidad de miradas críticas llevamos largo tiempo insistiendo en la necesidad de un cambio sistémico.[3] Compartimos una lectura de la situación de partida de la cual deriva la idea misma de cambiar la economía para ponerla al servicio de la vida. Esta lectura se caracteriza, primero, por considerar que vivimos en un sistema complejo que se construye sobre la intersección de múltiples ejes de

---

3. Antes de empezar, es conveniente aclarar dos cuestiones. En primer lugar, que este es un texto tentativo, que apunta más a promover debate y reflexión que a ofrecer ideas cerradas. Por otro lado, que este texto está plagado de ideas y argumentos que resulta difícil citar, por provenir más que de la lectura de textos específicos del debate con gentes diversas en multiplicidad de ámbitos tanto académicos como sociales. Podríamos haber hecho un ejercicio casi arqueológico de memoria y citación —¿quién y dónde expresó esta idea de esta forma?—. No lo hemos hecho no solo porque habría resultado extremadamente laborioso y de resultado incierto, sino porque no es ese el espíritu del pensamiento colectivo, que se lanza para ser apropiado por el común. Ni mucho menos de los procesos colectivos de creación de pensamiento, que no tienen autoría individual. En el mismo sentido se aspira a una apropiación colectiva de este texto, si es que a alguien le resulta de utilidad. Sin embargo, cabe decir que quizá resulte especialmente problemático que, precisamente porque las ideas de los feminismos son ya constitutivas del pensamiento de quien esto escribe, hay menos capacidad de identificar de dónde salió tal o cual idea, con lo que se tiende a citar comparativamente más los paradigmas analíticos y políticos que están menos presentes. Hay personas y colectivos que tienen una fuerte presencia a lo largo de todo lo que aquí se plantea. Además de los debates con las compañeras de la Fundación de los Comunes, cabe destacar la impronta del Eje de precariedad y economía feminista, el grupo de feminismos de Desazkundea, la Mesoamericanas en resistencia por una vida digna, el grupo de deuda de la Comisión de Feminismos-Sol (15M Madrid), Silvia L. Gil, Yayo Herrero, Cristina Carrasco, Antonella Picchio, Sara Lafuente Funes y Judith Flores Chamba. Así como, particularmente para las nociones de decrecimiento, la lectura de Giorgos Kallis *et al*. (eds.), *Decrecimiento. Un nuevo vocabulario para una nueva era*, Barcelona, Icaria, 2015; disponible en Internet.

desigualdad: que es capitalista, pero también heteropatriarcal, racialmente estructurado, (neo)colonial, medioambientalmente depredador… Lo que, en ocasiones y por acortar, denominamos esa Cosa escandalosa, parafraseando a Donna Haraway.[4] Y afirmamos que esa Cosa escandalosa es biocida, se erige sobre una contradicción estructural e irresoluble entre la lógica del beneficio o lógica de acumulación de capital —eje estructurador del sistema— y la vida, entre el mantra del «crecimiento» constante y el sostenimiento de la vida.[5] Esta contradicción es con la vida humana y con el planeta, con el conjunto de lo vivo. Segundo, consideramos que esta Cosa escandalosa atraviesa una crisis multidimensional o civilizatoria. Esta noción de crisis sistémica, lanzada desde diversas perspectivas, capta la idea de que el mundo está en transición. Esta transformación se mira con diversos énfasis, alcances temporales y geográficos: desde los esfuerzos por comprender la quiebra de procesos vitales hoy, hasta los intentos de visualizar las tendencias históricas de muy largo alcance. Desde la afirmación de que dios está muriendo, en la medida en que las religiones agrarias —basadas en la idea de un dios externo y en la comprensión del mundo en dos pisos: el sobrenatural y el natural— están en muriendo,[6] hasta las afirmaciones del ecologismo social de que el pico de los combustibles fósiles obliga a transformaciones radicales en un sistema económico basado en el petróleo abundante y barato: el decrecimiento —entendido en un sentido muy tangible como contracción— de la esfera material es ya un hecho, no una opción moral.

---

4. Lo que se define como «Sistema de Dominación Múltiple» en Gonzalo Fernández *et al.*, *Cooperación internacional y movimientos sociales emancipadores: bases para un encuentro necesario*, UPV/EHU-Hegoa, 2013; disponible en Internet.

5. La idea de este conflicto está desarrollada en Amaia Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014; aquí nos limitamos a partir del supuesto de su existencia.

6. Un recorrido por la historia de la humanidad ligada al uso de la energía es Ramón Fernández Durán y Luis González Reyes, *En la espiral de la energía,* Málaga, Libros en Acción / Baladre. Un análisis histórico de las dimensiones heteropatriarcales del capitalismo está en Silvia Federici, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

Esta noción de cambio significa que la corrección del sistema es ya imposible —si es que alguna vez fue deseable—. La pregunta no es si queremos que el mundo cambie, porque el cambio va a ser sí o sí. La pregunta es si queremos hacernos cargo del cambio, asumir el profundo esfuerzo analítico y político que pueda permitir que este nos lleve a parajes más halagüeños. Y la respuesta que alentaba el seminario y que subyace a esta publicación es que sí queremos hacernos cargo.

El proyecto civilizatorio que se ha venido imponiendo globalmente desde la colonización de África, Asia y América ha fracasado porque no ha logrado establecer las condiciones de posibilidad y sostenibilidad de la vida, entendida esta como vida humana y no humana, la vida de todxs.[7] El reto es «fracasar mejor» (Jorge Riechmann, 2013). Porque la transición inevitable no tiene salida única y puede conducirnos a lugares muy diversos. El decrecimiento de la esfera material puede tener una salida ecofascista: conflictos territoriales y sociales por los recursos, la apropiación de estos en manos de quienes detentan el poder económico y militar. La crisis multidimensional puede derivar en la generalización y el agravamiento de los malos vivires desigualmente repartidos y, peor aún, en su legitimación y naturalización. Como afirma Silvia L. Gil hablando de México en tanto «experiencia inconmensurable de violencia, muerte, desapariciones, torturas: la vida realmente no vale nada»: «¿Y si México, en lugar de un punto y aparte en la historia, fuese el modelo al que tendemos? La definitiva anulación de cualquier límite a la acumulación de beneficio, que implica instaurar como norma la excepción permanente, y que la existencia de la mayoría no valga nada» (Silvia L. Gil, 2015).

El reto es evitar este horizonte distópico. Más aún, la apuesta es conseguir que del hundimiento del actual proyecto civilizatorio emane un proyecto colectivo que posibilite la

7. Evitar el sexismo en el lenguaje es difícil, más aún lo es escapar del binarismo heteronormativo. El uso de la «x» es una forma de ejercer la «desobediencia lingüística» en los casos en que los genéricos no son posibles o bien cuando se quiere enfatizar el carácter plural —actual o deseado— en términos de identidad sexual y de género del conjunto social al que nos referimos; véase Beatriz P. Repes y Paula Pérez-Rodríguez, «Norma lingüística e ideología», *Diagonal-blogs. Vidas precarias*, 13 de julio de 2013; disponible online.

vida en común. En palabras de Yayo Herrero, el órdago es «celebrar el fracaso» (ibídem, 2015). Creemos que es posible lograr un sistema que ponga la vida en el centro y que para ello son imprescindibles —¡y factibles!— políticas que pongan la vida en el centro.

¿Qué labores para nosotrxs?

La urgencia es hacerse cargo del tránsito inevitable. Ante esta situación, ¿cuáles son las labores que nos toca asumir? Flota en esta pregunta otra previa: ¿quiénes somos ese nosotras, nosotrxs? ¿La izquierda, si es que queremos mantener una cierta noción de izquierda como referente político?[8] ¿Las nuevas apuestas de asalto institucional? ¿Esas miradas críticas que mal que bien comparten a grandes rasgos el diagnóstico anteriormente descrito? Sin detenernos a definir ese nosotrxs, partamos de él —¿y vayámoslo construyendo en el camino?—. En este texto argumentamos que las labores para las miradas de izquierdas son tres, en nuestra opinión: repolitizar el debate, marcar sus líneas rojas y situarlo, por último, en la vía del decrecimiento ecofeminista.

Repolitizar un debate ineludible

En primer lugar, se ha vuelto urgente la labor de reconocer, democratizar y repolitizar el debate sobre hacia dónde transitamos, esto es, hacia dónde queremos dirigir el cambio inevitable. Afirman Giorgios Kallis *et al*. que el consenso sobre el desarrollo —ese proyecto hoy hecho añicos en el marco de la crisis sistémica— «que abarcó todo el espectro político de izquierda y derecha, también detrás de la cortina de hierro [telón de acero], vació la política antes de que lo hiciera el neoliberalismo» (2015: 47). La propia idea del «fin de la historia» implica que la discusión política es innecesaria dado que no hay una historia alternativa. Ahora se trata de revertir este mecanismo. Repolitizar no significa hacer

8. Quien esto escribe subscribiría esta apuesta, entendiendo la izquierda en el sentido que la define Zygmunt Bauman, «Has the future a left?», *Soundings*, núm. 35, 2007; disponible online.

político algo que previamente no lo era, pues esa inexistencia de historias alternativas nunca fue cierta, sino visualizarlas y democratizar el debate sobre por cuál(es) de ellas queremos apostar como conjunto social. Se trata, entonces, de explicitar una discusión política omnipresente pero velada y de lograr que se dé en términos de democracia radical o, como dirían Carlos Alonso Reynoso y Jorge Alonso Sánchez (2015), en términos «demoeleuthéricos», entendiendo que la propia noción de democracia es parte de ese proyecto civilizatorio en crisis, que lleva en sí misma el ejercicio del poder de «los de arriba» y que la contrapropuesta política pasa por establecer formas de autonomía de «los de abajo», lxs de abajo, diríamos en este texto.

Marcar líneas rojas

En segundo lugar, es imprescindible establecer líneas rojas en el debate. Por mucho que hablemos —o precisamente porque hablamos— de demoeleutheria radical, el debate no puede darse sobre una página en blanco o sobre cualquier coordenada. Podemos decir que hay tres líneas rojas para la discusión. Una es la relativa al objeto mismo del debate: se trata de una discusión sobre la vida y no sobre cómo recuperar el crecimiento, sobre cómo lograr un desarrollo más sostenible o sobre cómo generar más empleo. No es un debate sobre los cómos, sino, en primera instancia, sobre los qués: a qué llamamos crecimiento y desarrollo, para qué queremos trabajar. En definitiva, qué vida está detrás de los mecanismos que establecemos para hacerla —o no— posible. Y es un debate sobre la vida en común, no sobre la felicidad individual, ni sobre el sumatorio de felicidades individuales.

Por eso, la labor crítica en este momento de transición es conseguir que de ese debate repolitizado emane un horizonte de transición compartido. A este horizonte utópico que vaya construyendo aquí y ahora lo que algunxs denominan topías es a lo que proponemos llamar buen vivir. No se trata de la búsqueda de modelos alternativos cerrados y con manual de instrucciones, sino de tener un escenario de tránsito compartido, el planteamiento de lo que podríamos llamar ejes de transformación, que incluyen un conjunto de criterios ético-políticos y de movimientos estratégicos capaces de guiar dicho tránsito.

Querríamos tomar la idea de buen vivir de América Latina sin apropiarnos de ella, sin hacer un nuevo ejercicio (¿neo?)colonial de expoliación de los saberes y apuestas vitales de los pueblos y territorios en torno al buen vivir, vivir bien o buen convivir —malas traducciones de conceptos indígenas como *sumak kawsay* en kichwa, *suma q'amaña* en aymara o *lekil cuxlejal* en tseltal—. Y también sin idealizar los procesos de institucionalización de esta apuesta en países como Bolivia o Ecuador, sobre cuyas deficiencias y límites nos habla con claridad Judith Flores en otro texto de este volumen. Querríamos usar la noción de buen vivir con voluntad de renovación, de usar palabras nuevas para nombrar mundos posibles, como afirma David Casassas también en este libro. Y con voluntad de descentramiento, de mirar al centro de la bestia —de una estructura de poder (neo) colonial— desde sus márgenes. Descentrar Europa, descentrar el Estado español aprendiendo a mirarnos desde Abya Yala.

Si la primera línea roja pasa por establecer el contenido y sentido último del debate, la segunda línea roja habla de la propia comprensión de la vida común sobre la cual debatir. Este proyecto fracasado comprende la civilización como la ruptura progresiva de aquello que nos ata a la materialidad de la naturaleza, de otros cuerpos y de nuestro propio cuerpo. Civilizarse, desarrollarse, progresar es acercarse al ideal de autosuficiencia. Frente a esta noción es preciso establecer la idea de que la vida es siempre vulnerable: es posible, pero no segura; la vida «es» si se ponen sus condiciones de posibilidad y se habita un entorno vivo. Entendemos la vulnerabilidad[9] como la condición básica de la existencia que nos ata entre distintos seres vivos, que implica que todo sistema socio-económico sea siempre una realidad de interdependencia y ecodependencia.[10] No hablamos de la vida humana en escisión de la vida

9. Sobre vulnerabilidad, puede verse Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2009. Una lectura feminista hilando con debates políticos actuales es Silvia L. Gil, «Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común», *Éndoxa. Series filosóficas*, núm. 34, 2014, pp. 287-302; disponible online.

10. Una estupenda explicación de estas dos condiciones puede verse en el vídeo «Decrecimiento en un minuto», de EkologistakMartxan, Desazkundea, Paz con Dignidad, Bizilur, Coordinadora de ONGD de Euskadi, ESK, Ingenierías sin Fronteras País Vasco, REAS Euskadi y Mugarik Gabe; disponible online.

del planeta; ni de las vidas concretas, sino de lo vivo. Por eso mismo hay quienes prefieren hablar de sostenibilidad de las vidas.[11] La vulnerabilidad, en todo caso, no entendida como despotencia o debilidad, sino como un elemento fundamental a celebrar porque nos permite sentirnos en conexión con el resto, afectadxs por lo que sucede más allá de nuestra propia piel… y en ella también. Como afirma Silvia L. Gil (2013):

> Para mantener la doble dimensión de la vida común como algo a descubrir y a construir […] es necesario dejar que la política se vea atravesada por la vulnerabilidad. Esto nos permite entender el mundo de otro modo: no lo sabemos ni lo podemos todo. Pero también es necesario que la vulnerabilidad se vea atravesada por la política. Percibir la finitud del ser es la condición para no clausurar el sentido de la realidad; es lo que nos permite producir desplazamientos inesperados. Y esta es la forma en la que la vulnerabilidad se torna potencia, no como aquello que lo puede todo, sino como aquello que, sabiendo que no lo puede todo, es capaz de inventar nuevos sentidos de vida.

Entendemos la vulnerabilidad como una condición que, a diferencia de la precariedad, es inesquivable. Al hablar de precariedad vital nos referimos a la inseguridad en el disfrute sostenido de las condiciones que hacen cierta la vida. La precariedad surge, precisamente, de la negación de la vulnerabilidad. Al negarla, no establecemos mecanismos colectivos para hacernos cargo de ella, sino que la dejamos al albur de los medios privadamente disponibles. Es entonces cuando se generan las situaciones de precariedad, porque carecemos de red sobre la que sostenernos. Se trata, en definitiva, de una precariedad políticamente construida. Por eso, desde el Eje de precariedad y economía feminista afirmamos: «Somos vulnerables, pero no queremos ser precarias» (2015).

La tercera línea roja implica marcar dos criterios ético-políticos irrenunciables a la hora de debatir sobre la vida en común, sobre el buen vivir como aspiración colectiva.

11. Este planteamiento, en concreto, y muchos otros que recorren estas páginas, beben de las discusiones mantenidas en el Eje de precariedad y economía feminista que surgió de la Quincena de lucha feminista A por todas en 2014.

Aquello que definamos como buen vivir ha de ser posible para todxs, no puede implicar aspiraciones que pasen por la desposesión o la negación de dichas aspiraciones a otros sujetos. La universalidad es, por tanto, definitoria del buen vivir. Ahora bien, hablar de universalidad no implica afirmar que debamos tener un único debate mundial del cual emane una noción homogénea y cerrada del buen vivir. En esa línea, afirmamos que el segundo criterio ético irrenunciable es el de la singularidad, que supone reconocer la diversidad de formas de vida: diversidad funcional, sexual, de género, étnica, religiosa… Reconocimiento de la diversidad y garantía de la posibilidad de expresarla y vivirla asegurando que no derive ni en desigualdad, ni en un proceso homogeneizador de lo diferente.

Por la vía del decrecimiento ecofeminista

Y la tercera labor que aquí se apunta es plantear el tránsito hacia ese buen vivir como un caminar por la vía del decrecimiento ecofeminista. Hay múltiples formas de entender el decrecimiento que, por otro lado, tampoco es una nomenclatura consensuada. Más que elaborar una especie de teoría única del decrecimiento, la propia noción va reconfigurándose con la incorporación de diversas perspectivas críticas. Como afirman Herrero y González Reyes: «La propuesta del decrecimiento constituye una corriente de pensamiento con orígenes muy diversos que defiende la necesidad de abandonar la lógica que sostiene el modelo de vida occidental» (2011: 37). Dentro del amplio espectro del decrecimiento hay, por lo tanto, una parte de reacción, pero también de propuesta: «Representa también una dirección deseada, en la que las sociedades consumirán menos recursos y se organizarán y vivirán de modos distintos a los actuales» (Giorgos Kallis *et al*., 2015: 38).

En este texto, al hablar de decrecimiento estamos afirmando que la construcción de una responsabilidad colectiva sobre el buen vivir pasa inevitablemente por caminar en sentido contrario al actual: por detener el crecimiento de la esfera material y la expansión de la lógica de acumulación —esto es, del crecimiento—. Dicho en otras palabras: el decrecimiento es una manera de referirnos a que, para poder acercarnos a

un horizonte compartido de buen vivir, la transición ha de realizar una ruptura frontal con la lógica de acumulación sobre la que pivota esta Cosa escandalosa hoy, y que instala un ataque irresoluble y profundo a la vida, a lo vivo. No es un concepto en sí mismo irrenunciable,[12] pero sí se plantea como imprescindible la ruptura directa con la sociedad del crecimiento. Decrecimiento ecofeminista es un nombre posible, entre otros, para referirnos a esa transición que pueda llevarnos al buen vivir mediante el diálogo horizontal entre diversas perspectivas críticas.

¿Y por qué lo calificamos como ecofeminista? De nuevo, esta es una nomenclatura que pretende captar elementos críticos a tener en cuenta pero no encapsular ningún tipo de verdad absoluta. Con este concepto se busca recoger las críticas lacerantes a la idea de ~~producción~~ y de ~~crecimiento~~[13] vertidas desde el ecologismo y desde el feminismo, así como, de manera vinculada, la denuncia de un conflicto irresoluble entre el crecimiento y la vida: tanto la vida del planeta tal y como existe a día de hoy, como la vida humana en su sentido holístico —todas las vidas en su diversidad y todas las dimensiones del hecho de vivir—. Se quiere asimismo hacer referencia a la imperiosa necesidad de diálogo horizontal entre diversas miradas críticas, sin pretender que ninguna de ellas posea una verdad absoluta capaz de contener o suplantar al resto, sino apostando por la propuesta feminista de verdades parciales que se contagian mutuamente. El ecologismo y el feminismo son perspectivas que no pueden faltar, pero hay muchas otras igualmente imprescindibles que no están contenidas en la referencia al ecofeminismo. Especialmente relevante es la ausencia de mención a los planteamientos decoloniales. El decrecimiento, en cuanto planteamiento que surge

---

12. Hay, por ejemplo, quienes prefieren hablar de antidesarrollismo, como lxs compañerxs del proyecto Cambalache. Alisa del Re en este mismo volumen expresa su incomodidad con el término de decrecimiento, entre otros motivos, porque es un «concepto triste».

13. Al usar este tipo de *conceptos tachados* nos referimos a palabras que son de uso habitual, pero cuyo significado consideramos que es en sí mismo una trampa. La idea de conceptos tachados viene de Jacques Derrida, aunque hacemos un uso poco ortodoxo de ella.

desde el centro mismo del poder ejercido por la lógica de acumulación, ha de buscar desde el primer momento descentrarse, cuestionarse desde fuera y aprender del Sur global.[14]

Medidas de resistencia y transición

La pregunta «qué políticas para la vida» se sitúa entonces en un contexto de tránsito que debemos repolitizar de cara a lograr una utopía colectiva respecto a cuál es el buen vivir al que aspiramos y caminar hacia él por la vía de la ruptura frontal con la sociedad del crecimiento y del beneficio, la vía del decrecimiento ecofeminista. El argumento central de este texto es que, para ello, requerimos la puesta en marcha de una multiplicidad de apuestas y medidas que podemos categorizar en dos tipos. Por un lado, las medidas de resistencia entendidas como aquellas que intentan defender los «fueras» de la lógica de acumulación que todavía existen; dimensiones de la vida que no cubrimos acudiendo a los mercados capitalistas; personas que los habitan de manera parcial; muchos lugares del mundo donde la vida se sigue resolviendo, fundamentalmente, fuera de los circuitos capitalistas… Por otro lado, las medidas de transición que surgen ya desde los «dentros». Podría argumentarse la necesidad de definir un tercer tipo: las medidas transformadoras. Creemos, sin embargo, que la propia resistencia ya es una defensa de formas transgresoras frente a aquello que se intenta imponer y que: «Muchas de las resistencias […] desembocan en

14. No significa esto que desde el Sur global no se hable de decrecimiento; así, por ejemplo, la Red de Decrecimiento que funciona desde 2007 en México (http://decrecimientomexico.blogspot.com.es/). Sin embargo, en Abya Yala —territorio que es más próximo a este texto— la crítica frontal al desarrollo —y al crecimiento como consustancial a este—, ha tomado más habitualmente la forma de la apuesta por el buen vivir. Sobre feminismo delocolonial, puede verse Yuderkis Espinosa *et al*. (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yal*a, Cauca, Editorial Universidad del Cauca, 2014. Sobre economía feminista y decolonialidad, véase Natalia Quiroga, «Economía feminista y decolonialidad, aportes para la otra economía», *Voces en el Fénix*, 2014. Sobre resistencias, véase Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, *La vida en el centro y el crudo bajo la tierra. El Yasuní en clave feminista*, Quito, 2014.

propuestas concretas de sociedades distintas y también en utopía» (Mesoamericanas en resistencia por una vida digna, 2014: 11). De forma similar, definimos la noción de transición como aquello que logra construir modos y vidas diferentes.

Resistir al avance de la lógica de acumulación

Las medidas de resistencia implican evitar la expansión de la lógica de acumulación, evitar la expansión de la frontera de la mercancía en cuanto proceso material —por ejemplo, la desposesión de los comunes— y simbólico —por ejemplo, la mercantilización de nuevas dimensiones de la vida íntima—. De forma clave, estas medidas de resistencia pasan por frenar tres procesos: el (neo)extractivismo, las privatizaciones y la mercantilización de la vida íntima y biológica.

El extractivismo se entiende como un «mecanismo de saqueo y apropiación colonial y neocolonial» basado en «aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación […] una modalidad de acumulación que comenzó a fraguarse masivamente hace 500 años [con] la conquista y la colonización de América, África y Asia» (Alberto Acosta, 2012: 85). El mismo autor plantea que el neoextractivismo se entiende como una «versión contemporánea» del anterior, promovida por los propios gobiernos de los países del Sur global, específicamente por gobiernos de corte progresista que plantean derivar los beneficios para el bienestar social.[15] El (neo)extractivismo se fundamenta en una expansión material de la frontera de la mercancía, que va incorporado nuevas zonas geográficas y nuevos ecosistemas a la lógica de acumulación de capital, tanto si el capital está en manos privadas como si está en manos del Estado. Si bien el neoextractivismo golpea con mayor dureza al Sur global,

15. El debate sobre las continuidades y discontinuidades de ambos modelos es fuerte, pero, en general puede concluirse que «el neoextractivismo es parte de una versión contemporánea del desarrollismo propia de América del Sur, donde se mantiene el mito del progreso y del desarrollo bajo una nueva hibridación cultural y política» (Eduardo Gudynas, «Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual», en VVAA, *Extractivismo, política y sociedad*, Quito, CAAP y CLAES, 2009, p. 221).

los países del centro —particularmente aquellos que están viviendo un proceso de periferización— no están ni mucho menos al margen, siendo el fracking un caso elocuente.[16]

Un segundo elemento clave de resistencia estriba en hacer frente a la desposesión de bienes comunes y a la privatización de empresas y servicios públicos, evitando que se constituyan como nichos de negocio aquellas dimensiones del bienestar que anteriormente se habían considerado responsabilidad pública. Dentro de estas medidas, entran, sin lugar a dudas, los procesos de resistencia a los tratados de libre comercio, siendo de especial actualidad la negociación de la Asociación Transatlántica de Comercio e Inversión (TTIP).[17]

Un tercer elemento es el relativo a los mercados emergentes o potenciales. Nos referimos aquí a aquellas dimensiones de la vida que no se habían constituido, hasta el momento, ni como terreno de negocio ni como terreno de incidencia pública y que ahora son susceptibles de hacerlo a raíz de cambios tecnológicos —por ejemplo, las tecnologías de la reproducción asistida— o culturales —por ejemplo, la ruptura con el familismo que legitima socialmente la externalización de la atención a personas mayores en situación de dependencia—. Podemos decir que ya llegamos tarde a algunos ámbitos. Por ejemplo, a la propuesta de evitar la entrada de la lógica de acumulación en el área de la atención a las situaciones de dependencia. En concreto, en el caso del Estado español, la aprobación de la Ley de Dependencia habría sido un buen momento para definir este ámbito como un sector estratégico, recuperando la idea de la conveniencia de que estos sectores permanezcan como monopolios públicos, como

16. Véase, por ejemplo, Elvira Cámara y Samuel Martín-Sosa, «Fracking: resumen de 2014 y perspectivas para 2015», *El Ecologista*, núm. 84, 2015.

17. Pensar a los pueblos europeos como la parte débil de los nuevos tratados de libre comercio es una manera de reconocer el proceso de periferización que estamos viviendo: ya no somos la parte privilegiada que cuestiona el impacto sobre otros de las políticas hechas desde los países que habitamos. Y este es un paso clave en reconocer el fracaso del sueño del desarrollo: quienes nos creíamos desarrollados, nos quedamos fuera. Pero compañeras centroamericanas en el V Congreso de Economía Feminista (Universitat de Vic, 2-4 de julio de 2015), nos urgían a seguir estando alertas ante los durísimos impactos que siguen teniendo tratados de libre comercio firmados por Europa como parte privilegiada.

terrenos vedados al ánimo de lucro.[18] Sin embargo, estamos aún a tiempo de debatir qué tratamiento queremos dar a la reproducción asistida, con todas las nuevas posibilidades de acción que se están abriendo en esa materia. Está sobre la mesa el debate de cómo lograr que estas tecnologías sirvan al propósito de un buen vivir en términos de universalidad y singularidad, en vez de constituirse en fuente de nuevas estratificaciones sociales. Más aún, está abierto el debate de cómo actuar frente a las nuevas bioeconomías que implican la mercantilización de seres vivos, de partes del cuerpo y/o de procesos biológicos: ¿asumir su entrada en el ámbito de los mercados capitalistas y plantear acciones en su propio lenguaje, como la promoción de patentes libres? ¿Resistir desde fuera, negándose a la legalización de nuevos mercados como el de vientres de alquiler? En todo caso, al hablar de resistencias y particularmente en este terreno, es crucial no perder de vista que los límites entre dentro y fuera no son en absoluto nítidos, como muestra el mercado de donación de óvulos, paradójica expresión que ilustra con claridad lo complejo de la realidad a la que nos enfrentamos.[19]

¿Reforma o revolución? Transición

Además de medidas de resistencia, es crucial implementar medidas de transición. Afirmar que estamos en tránsito implica asegurar que ya no hay una disyuntiva reforma/revolución. La cuestión a dilucidar no es si defendemos o no el Estado del bienestar. Toda defensa de los mecanismos existentes a día de hoy ha de hacerse desde la conciencia de que estamos caminando hacia otra configuración socio-económica. Y viceversa, toda propuesta de ruptura que hagamos ha de plantearse desde la conciencia de que los quiebres ya se están produciendo: la cuestión es hacia dónde caminan. Podríamos decir que son medidas de transición aquellas que surgen desde el seno de la bestia, en el marco de lo existente.

18. Un interesante recorrido sobre la aprobación de esta ley está en Alba Artiaga, *Producción política de los cuidados y de la dependencia: políticas públicas y experiencias de organización social de los cuidados*, Tesis doctoral, Madrid, UCM, 2015.

19. Todas las reflexiones sobre bioeconomías aquí contenidas están basadas en el trabajo de Sara Lafuente (véase la bibliografía).

Actúan desde dentro de las instituciones socio-económicas que giran en torno al vórtice de la lógica de acumulación —aquellas que son parte constitutiva del sistema en crisis— o, cuando menos, sin requerir una ruptura frontal con ellas. Pero consiguen un doble objetivo simultáneo: responden a las urgencias a la par que sientan las bases de un cambio sistémico. Responder a las urgencias pasa por una triple actuación relacionada con las tres dimensiones que constituyen lo que desde algunos ámbitos se ha denominado como crisis de reproducción social: desprecarizar la vida, revertir las situaciones de exclusión y revertir el proceso de hipersegmentación social. El cambio sistémico que se querría asentar pasaría por desmontar esta Cosa escandalosa en aras de ir estableciendo una responsabilidad colectiva sobre el buen vivir. Ni más ni menos...

Al contrario de lo que sucede con las medidas de transición, que resultan muy difíciles de ejemplificar, ofrecer ejemplos de medidas reformistas en el sentido clásico de remiendos perpetuadores del sistema que genera el problema, es una tarea sencilla. El caso de dedicar ingresos públicos para subvencionar una gran constructora que lleve a cabo la enésima autopista y así generar empleo con el que la gente pueda pagar la letra del automóvil sería un caso claro de rueda del hámster. ¿Cómo salirnos de ella?

¿Cómo distinguir una medida de transición de otra que pueda suponer un mero parche o, peor aún, un mecanismo de consolidación del sistema que queremos transformar? Sin pretender, en absoluto, dilucidar semejante cuestión, aquí planteamos algunas preguntas que creemos nos pueden servir para testar el potencial de cambio sistémico que contiene una medida dada.[20] Antes de adentrarnos, señalemos que no nos referimos solo a políticas públicas, sino a un abanico más amplio de lo que podríamos denominar medidas públicas, atendiendo también a iniciativas de corte más comunitario y/o autogestionado. Son aquellas que afectan al terreno generalmente reconocido como lo político, al ámbito de lo público.

---

20. Es preciso señalar que no son preguntas dirigidas a testar el potencial para atacar las urgencias. Esta vía de cuestionamiento, imprescindible a la hora de configurar una medida de transición, no se aborda aquí .

También es necesario apuntar que no puede haber criterios predefinidos que nos demarquen si estamos de un lado u otro, si es transición o parche. La valoración ha de hacerse de manera situada y por parte de la propia gente protagonista. Un claro ejemplo es el de los programas de transferencias condicionadas de ingresos tan extendidos en América Latina. Hay quienes los defienden como una medida de emergencia frente a la feminización de la pobreza; para la mayoría la valoración es ambivalente y depende de su articulación concreta (véanse estos debates en Corina Rodríguez Enríquez, 2012). Sin embargo, en Chiapas el rechazo es frontal: «Basándose en el hambre de los pobres, el sistema neoliberal controla y desmoviliza políticamente a la población con sus apoyos» (Mercedes Olivera, 2007: 67).

¿Transición o parches?

A continuación proponemos y desarrollamos ocho preguntas que pretenden ayudar a distinguir las medidas de transición de los parches funcionales a esa Cosa escandalosa. No es una lista exhaustiva, simplemente pretenden contribuir a esa inteligencia colectiva que es la única que puede ayudarnos a definir esas «políticas al servicio de la vida».

¿Se hacen cargo de la vida? ¿De qué vida?

De igual manera que afirmábamos que el debate urgente no trata de los cómos, sino del para qué de esos cómos, las medidas de transición no tratan de crecer, desarrollar, progresar o generar empleo. Tratan de una manera explícita y directa de hacerse cargo de la vida, de la vida en común; y a su servicio establecen mecanismos cuyo fin es poner las condiciones de posibilidad de esa vida. En aras de hacerse cargo de la vida, se desnaturalizan los cómos heredados; nos dotamos de fuerza suficiente para cuestionarlos en función de su impacto en términos vitales; y apelamos a la valentía y a la creatividad. Porque se trata de la vida y venimos de un ataque sistémico sobre esta, el abanico de cómos posibles no puede estar prefijado por el posibilismo ni la inercia.

Ahora bien, ¿de qué vida han de hacerse cargo, de forma explícita y directa, las medidas de transición? La vida, como afirmábamos anteriormente, es siempre vulnerable. Por lo tanto, toda medida de transición ha de atender a esta vulnerabilidad y, por extensión, a la ecodependencia y la interdependencia. Esto implica que no pueden considerarse como tales las medidas que obvien los límites biofísicos del planeta y no se sometan a un criterio de sobriedad en el consumo de recursos y energía, o sean indiferentes a la generación de residuos. De forma similar, es crucial reconocer la interdependencia y, en consecuencia, plantear dos objetivos que pasarían a formar parte del proceso de transición. Por un lado, gestionar la interdependencia en términos de reciprocidad. Esto implica, entre otras cuestiones, una ruptura central con la figura del «ciudadano champiñón», aquel que tiene todo su tiempo y energía disponibles para el mercado o para la *res publica*, y que se basa en el ocultamiento de un colchón de trabajos de cuidados que asumen todo aquello que quien aspira a la autosuficiencia no puede asumir; la existencia de este colchón y su infinita elasticidad ha sido otro supuesto implícito de las políticas públicas con el que hay que romper. Por otro lado, se perfila el objetivo de gestionar la interdependencia garantizando a la par la autonomía de los sujetos.

Este debate, que puede parecer abstracto, se concreta en infinitud de cuestiones. Entre otras, en la discusión sobre cuál es el sujeto de derechos. Desde el feminismo hemos denunciado que el sujeto de derechos en el Estado del bienestar era la familia nuclear, lo cual imponía un horizonte en el que el cabeza de familia accedía, a través del empleo, a derechos directos, mientras que sus dependientes accedían a derechos derivados de peor calidad. La rebelión contra este sujeto ha pasado por proponer la individualización de derechos sociales y fiscales, esto es, por exigir que el Estado tenga una relación particular con cada ciudadanx al margen de sus vínculos legales o afectivo-sexuales. Ahora bien, aquí se abren dos debates. Por un lado, cuál ha de ser la base de acceso a derechos: si puede mantenerse una base contributiva, entendiendo que los trabajos de cuidados no remunerados son también contribución, o si debe tratarse de derechos universales. En consonancia con la noción de interdependencia, la apuesta ha de pasar por los derechos universales frente a los contributivos. La pregunta es si este principio general puede mantenerse en todo caso y circunstancia.

El segundo debate al que nos lleva la idea de individualización es cómo evitar que esta no se entienda en términos de radical individualidad:[21] qué noción de individualización puede plantearse de forma que no subyazca el individuo aislado, autosuficiente, neoliberal, sino el «individuo en relación» o «sujeto relacional». Este debate surge, por ejemplo, a la hora de establecer derechos de conciliación: si pedimos que el mercado laboral no de por hecho que tenemos a una señora esposa haciéndose cargo de los cuidados, pedimos entonces permisos para cuidar… ¿a quién? ¿A hijxs, a padres y madres, a compañerxs de piso...? ¿Qué redes de interdependencia queremos reconocer y cómo hacerlo? El manejo del par interdependencia / autonomía también es complejo cuando se reivindica el derecho a no cuidar. Este derecho es hoy por hoy clave para garantizar la autonomía de muchas mujeres que han sido histórica y socialmente designadas como cuidadoras sacrificiales. Ahora bien, ¿constituiría este derecho parte de nuestra apuesta utópica del buen vivir? ¿En qué condiciones? ¿Derecho a no cuidar entendido como el hecho de que cuidar no sea una obligación en el marco de los roles de género o de las desigualdades de clase, ni entre en conflicto con el disfrute de otros derechos? ¿El derecho a no cuidar tendría cabida, en cuanto derecho individual, en una futura articulación de las formas de reconocer a los sujetos en sistemas que hayan roto con las formas actuales del Estado del bienestar? Esto es, al hacernos cargo de la vida en común, ¿podemos seguir manteniendo el lenguaje de los derechos individuales?

¿Promueven o ahogan el debate sobre el buen vivir?

Si una labor urgente es repolitizar el debate sobre el buen vivir que está implícito en la transición, toda medida que pongamos en marcha ha de promover esta discusión. Las preguntas son, cuando menos, dos: ¿cuál es esa vida que merece ser vivida de la que nos queremos hacer colectivamente

21. Nancy Fraser hace un recorrido por los «casos [en los que] la ambivalencia del feminismo ha sido resuelta en favor del individualismo (neo)liberal»; véase Fraser, *De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo*, 20 de octubre de 2013; disponible online.

responsables? ¿Y cómo poner sus condiciones de posibilidad y sostenibilidad respetando los criterios de universalidad y singularidad?

A menudo, las políticas públicas y otras iniciativas tienden a ahogar el debate, naturalizando los cómos heredados sin cuestionar los qués a los que sirven. Esto sucede con frecuencia en el debate sobre el trabajo. Una medida de transición no puede limitarse, por ejemplo, a tener como objetivo la generación de empleo, sino que ha de abrir múltiples preguntas que la figura del trabajo asalariado sometido a la lógica, ritmos y necesidades del proceso de acumulación y de la condición de esclavitud del salario ha mantenido acalladas: para qué trabajamos, qué construimos con ese trabajo, cómo valoramos los trabajos. Estas preguntas, por ejemplo, han de ubicarse en el núcleo duro de los debates sobre el trabajo —¡empleo!— garantizado. Si la propuesta de empleo garantizado sirve para contener el debate sobre los trabajos socialmente necesarios —esto es, qué es buen vivir y qué tareas son consecuentemente precisas para acceder a él— y sobre su valoración, reparto y organización, entonces no es una medida de transición. Una condición imprescindible —no única— para que pudiera formar parte de una ruta de transición sería que afrontara esas cuestiones.

Sucede también en el debate sobre la riqueza. La reivindicación del reparto de la riqueza genera numerosas adhesiones, pero lo hace sobre la base de no replantear a qué estamos dando ese nombre. La riqueza en el marco del capitalismo se mide por un valor de cambio que cada vez queda más desvinculado del valor de uso de aquello que se supone representa, especialmente con el proceso de financiarización de la economía. La riqueza expresada en dinero, en la medida en que el dinero funciona como medio de acumulación y no de mero intercambio, no es solo un mecanismo de acumulación de poder y recursos, sino que se genera a partir de la concentración de ese poder en manos cada vez más escasas; dicho de otra forma, la propia generación de riqueza requiere de una distribución regresiva. Por lo tanto, no podemos reivindicar el reparto de la riqueza sin abrir el debate sobre qué entender por riqueza, cuál es el buen vivir que queremos

sostener —siendo riqueza aquello que pone sus condiciones de posibilidad— y sin replantear los propios mecanismos de generación de esa riqueza.

Al abrir el debate sobre el buen vivir, debemos retener los criterios éticos que, en un comienzo, calificábamos como irrenunciables. Pero, ¿cómo actuar en consecuencia con ello? El ecologismo social ha dejado en evidencia que la noción de bienestar asociada al desarrollo no cumple el criterio de universalidad, ya que la huella ecológica asociada excede con creces la biocapacidad del planeta, en general, y de las geografías donde se materializa ese desarrollo, en particular.[22] Es un modo de vida factible a costa de la desigualdad global y del expolio de las generaciones futuras. Partiendo de este planteamiento y en un contexto de profundísima crisis ecológica se plantea que los modos de vida sobrios no pueden dejarse únicamente al albur del voluntarismo. Dicho de otra forma, la simplicidad no puede ser solo voluntaria. Ha de abrirse espacio para medidas coercitivas que aseguren, por ejemplo, que el consumo de energía fósil o la generación de residuos por parte de cada sujeto no excedan el umbral que permita cumplir el criterio de universalidad. ¿Podríamos hacer un reclamo similar desde los feminismos en lo relativo al uso del tiempo? Los feminismos han evidenciado que el modelo de trabajador exigido por el mercado laboral, cada día más reducido a la mera faceta de mano de obra, plenamente disponible y flexible para las necesidades del proceso de acumulación, sin necesidades de cuidados ni responsabilidades sobre las vidas ajenas, se construye sobre la existencia de esferas económicas invisibilizadas que atienden esas necesidades y asumen esas responsabilidades supuestamente inexistentes. Dicho de otra manera, es un modelo de éxito económico no universalizable en términos de uso del tiempo.[23] ¿Qué nociones de buen vivir pueden evitar esta asimetría en flujos de tiempos?

22. Sobre huella ecológica, puede verse Global Footprint Network http://www.footprintnetwork.org/es/

23. Al igual que el sobreconsumo de energía y recursos puede medirse con el déficit ecológico —al ver en cuánto la huella ecológica de una población excede la biocapacidad de su territorio—, está sobre la mesa la propuesta de calcular una huella de cuidados. Esta huella captaría flujos de tiempos: la absorción de tiempo ajeno y la cesión de tiempo de vida propio a otras

El debate sobre el buen vivir está latente cada vez que se plantea qué ha de ser un servicio público garantizado desde el Estado: ¿la salud forma parte del buen vivir y ha de ser, por lo tanto, un derecho universal? Es probable que la respuesta positiva sea abrumadoramente mayoritaria. Pero ¿y el transporte o estudiar en la universidad? Los servicios públicos tienen una capacidad universalizadora grande; el problema es su escasa capacidad de responder al criterio de singularidad. ¿Cómo evitar un sistema sanitario que estigmatice, por ejemplo, la diferencia? Las instituciones públicas pueden jugar un rol activo en un proceso de normalización y de castigo de las diferencias. Como se pregunta Martu Långstrumpf (2013): «¿Es este modelo de sanidad pública, que nos trata como una mierda cada vez que vamos a una consulta del/la ginecólogo/a, el que estamos defendiendo en la calle con marea pa'aquí marea pa'allá? Desde luego yo no lo quiero».

¿Promueven o ahogan la revolución silenciosa?

Las medidas de transición deben actuar necesariamente a una multiplicidad de niveles de forma simultánea. En concreto, deben tener capacidad de incidencia —o, cuando menos, abrir espacio para la incidencia— a nivel macro o estructural y a nivel micro o particular, así como a nivel material y a nivel simbólico. ¿A qué nos referimos con esto?

Por estructuras materiales podemos comprender el reparto de recursos, trabajos, tiempos; el compendio de instituciones políticas, socio-económicas, científicas… Mientras que al hablar de estructuras simbólicas comprendemos los discursos, los imaginarios, los regímenes de verdad. Esta distinción, útil

personas —todo ello en función de la capacidad de entrar en intercambios de tiempo recíprocos; dicho de otra forma, no podríamos decir que una niña de tres años tiene un déficit de tiempo por el hecho de que requiera mucho tiempo de atención de otras personas—. Es una idea interesante, pero que está por elaborar y que, en todo caso, podría servir como indicador aproximado del (des)equilibrio del intercambio de tiempos —la existencia de reciprocidad o asimetría en la gestión de la interdependencia—, pero atendiendo a los límites que los feminismos han reconocido como inherentes a toda apuesta por indicadores cuantitativos, tanto en el sentido de que se construyen siempre sobre consensos políticos —siendo imposible la objetividad como neutralidad valorativa—, como de que impiden, entre otras cosas, captar las vivencias subjetivas de los tiempos.

en términos analíticos, es nefasta cuando abre la posibilidad de esferas de incidencia diferenciadas que, además, tienden a mantener una relación jerárquica entre sí. Así, la diferencia entre injusticias de distribución —que hacen referencia a las estructuras materiales y los distintos niveles de precariedad vital— y de reconocimiento —que hacen referencia a las estructuras simbólicas y su asociada constitución de identidades hegemónicas o subyugadas— puede resultar útil siempre y cuando no impida intentar comprender su inextricable conexión, ni derive en estrategias unidimensionales.[24]

Un ejemplo de la dificultad de combinar ambas dimensiones está en la disyuntiva paralizante con la que demasiado a menudo nos encontramos al hablar de cómo reorganizar los cuidados: o bien enfatizamos solo los aspectos relacionados con derechos, prestaciones, etc., o bien ponemos toda la carga de la transformación en la educación. Redistribuir o revalorizar como si fueran estrategias excluyentes. Ahora bien, sin revalorización no puede haber redistribución: mientras el cuidado siga sin valorarse, quien pueda huirá de él. Y viceversa, sin redistribución no habrá revalorización: quien no cuida, no sabe lo que cuesta atender un cuerpo. Todo sistema de cuidados involucra una cierta organización social del cuidado, un conjunto de escenarios en los que se reparten los cuidados; y una cultura o concepción social del cuidado, que define, antes de nada, qué es eso que hay que repartir. O incidimos en ambas dimensiones, o no podremos efectuar cambios sustanciales. Además, hay que tener en cuenta que en las actuales «sociedades de control» aparecen mecanismos que ligan esa doble dimensión y permiten una construcción identitaria que se acomoda en sí a la estructura material. Se conforman lo que podríamos denominar «subjetividades cómplices».[25]

---

24. Veáse el debate mantenido entre Judith Butler («Merely Cultural», *New Left Review*, núm. 227, 1998, pp. 33-44) y Nancy Fraser («Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler», *New Left Review*, núm. 228, 1998, pp. 140-150) así como las reelaboraciones al respecto de Nancy Fraser («La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación», *Revista de Trabajo*, año 4, núm. 6, agosto-diciembre de 2008, pp. 83-99)

25. Véase Comisión Feminismos-Sol, *Dossier deuda*, junio de 2013.

Todo lo anterior implica que cualquier guía tentativa de la transición inevitable pasa por trabajar de manera simultánea e interconectada los diversos niveles: tan imprescindibles son, por lo tanto, los cambios de pequeña escala, en lo micro, como las transformaciones en las grandes estructuras. Y no es factible avanzar en la redistribución si no hay al mismo tiempo un vuelco simbólico. En la siguiente tabla recogemos planteamientos hechos al doble nivel material y discursivo.

	Decrecimiento	**Ecologismo social**	**Feminismo**
Qué vida (lo simbólico)	Mejor con menos (ruptura con el modelo de éxito basado en el consumo mercantil)	Reconocimiento de la ecodependencia	Reconocimiento de la interdependencia y la vulnerabilidad (ruptura con el modelo masculinizado de autosuficiencia)
Cómo (lo material)	Decrecer las esferas de mercado (capitalista)	Sobriedad y redistribución de la huella ecológica	Construir estructuras económicas para asumir la responsabilidad colectiva en la sostenibilidad de la vida

Esto supone que los cambios no pueden producirse exclusivamente en los elementos externos o visibles, sino que han de atravesar asimismo las construcciones internas o invisibles. Simplificando, podemos decir que hay dos vías clave de incidencia. Puede comenzarse desde lo macro para, desde ahí, afectar lo micro. O viceversa, puede comenzarse desde lo micro para afectar lo macro. De forma similar, cabe empezar con cambios en lo material para, desde ahí, impactar lo discursivo o desde lo simbólico para afectar lo material. Podríamos decir que las medidas públicas —sobre todo, las políticas públicas— tienden a situarse en las primeras líneas de incidencia: de lo macro a lo micro y normalmente afectando a lo simbólico por medio de cambios materiales.

Pero hay otro tipo de iniciativas que sin quedarse en el terreno de lo estrictamente individual afectan a ámbitos más micro y, desde su incidencia en las estructuras simbólicas, precipitan cambios en las estructuras materiales. Este tipo de medidas son las que, podríamos decir, llevan a cabo una revolución silenciosa. Es la política que no se nombra, la que, sin

reconocerse como tal, permite la desarticulación de los mecanismos de control. La que desde las prácticas encarnadas apuesta por la transformación de imaginarios, estilos de vida y relaciones de cotidianeidad y cercanía. Se trata de aquellas prácticas y formas que boicotean la (re)construcción cotidiana de las subjetividades cómplices. Desde la idea de que las identidades no son fijas ni inamovibles, sino dinámicas, de que se rehacen en cada gesto, en cada paso cotidiano, esto es, desde la idea de la *performance*, podemos afirmar que las estructuras materiales y discursivas que conforman el sistema en crisis se reconfiguran cada vez que se despliegan. Desde aquí, la micropolítica adquiere una importancia crucial. Los feminismos han sido particularmente exitosos en promover esta revolución silenciosa, pero a menudo no tenemos siquiera nombres para comprender lo que sucede; no se trata de una política pública con su despliegue de justificaciones, fases de diseño, implementación, seguimiento y evaluación, procedimientos prefijados… Sin embargo, es una política sumamente eficaz. Toda medida pública de transición ha de promover la revolución silenciosa o, como mínimo, darle el aire imprescindible para no ahogarla.

¿Crean mecanismos para la asunción de responsabilidades asimétricas?

La noción de responsabilidades asimétricas surge de la propia idea de subjetividades cómplices. Capta la consideración de que ocupamos posiciones desiguales en un sistema profundamente jerárquico y de que dichas posiciones no son limpias, esto es, que no cabe clasificarlas de manera nítida como situaciones de opresión o privilegio. Los lugares que ocupamos cada quien están estructurados en torno a una compleja red de relaciones de poder. A esto nos referimos al decir que esta Cosa escandalosa no nos divide de manera clara ente clase obrera y capitalista, 1 % y 99 %, arriba y abajo, mujeres y hombres, sino que lo que hace es definir a un único sujeto, el BBVAh,[26] como la vida plenamente mere-

26. María José Capellín, en su participación en el seminario de lanzamiento de la campaña organizada por colectivos de mujeres y sindicatos por una Ley Vasca de Atención a la Dependencia, Bilbo, 13 de mayo de 2005, habló del BBVA: blanco, burgués, varón, adulto. Aquí

cedora de ser vivida, de ser sostenida por el conjunto social y de ser rescatada en tiempos de crisis a costa de los malos vivires desigualmente repartidos del resto. En cierto sentido, podríamos decir que es el sustrato socio-económico tras la apuesta epistemológica feminista de los conocimientos situados. Ahora bien, esas posiciones desiguales que ocupamos tampoco se nos imponen de manera irremediable, sino que nos acomodamos a ellas mediante la construcción de subjetividades cómplices.

Este planteamiento se visualiza especialmente bien al preguntarnos en qué medida hemos vivido por encima de nuestras posibilidades. Decíamos antes que los estilos de vida asociados al progreso y al éxito implicaban una huella ecológica insostenible y un uso del tiempo que tampoco es universalizable. Y esto no ha sucedido al margen de nuestras expectativas vitales, sino en consonancia con ellas. Afirmamos, entonces, que sí hemos vivido —o aspirado a vivir— por encima de nuestras posibilidades, entendiendo el «nuestras» como las de todo el conjunto social. Esto no significa aceptar lecturas culpabilizadoras que recurren a esta acusación para imponer medidas de ajuste que, en última instancia, además de un ataque a la vida, implican la consolidación de un modelo que genera esas mismas expectativas y desigualdades. Pero sí implica no desentendernos de estos procesos, no colocarnos en una posición de meras víctimas, sino reconocer el margen de agencia que tenemos para rebelarnos y para construir otros modos de estar y de ser. Las responsabilidades asimétricas suponen escabullirse de la dicotomía paralizadora culpable/víctima y reconocer los márgenes de agencia asociados, entre otros mecanismos, a la micropolítica anteriormente comentada. Nombrarlas es un punto de partida indispensable para avanzar en la desactivación de privilegios.

Ahora bien, hablar de responsabilidades asimétricas significa decir, precisamente, que no todas las personas tenemos la misma responsabilidad. Puede haber responsabilidades criminales, en la medida en que sostener ciertas vidas se

---

retomamos esa idea añadiendo la «h» de heterosexual, para referirnos al sujeto blanco, burgués, varón, adulto, con una funcionalidad normativa, heterosexual, etc.

haya hecho a costa del despojo de otras. Así, por ejemplo, las de altos directivos del sector bancario. Otras responsabilidades pueden tener un grado lesivo menor, como las de quien ha especulado con una segunda vivienda. En respuesta a esta responsabilidad también podrían desarrollarse ciertos mecanismos impositivos. Podría hablarse asimismo de quien ha participado en la burbuja inmobiliaria firmando una hipoteca abusiva porque se le ha denegado su derecho a la vivienda. Pero, incluso en este caso, puede subyacer un anhelo de acceso a la propiedad privada de lo que, en la transición, cabría terminar redefiniendo como bienes públicos. En este caso, entendemos la asunción de una responsabilidad como el hecho mismo de involucrarse en este proceso de debate, de activarse para evitar el horizonte distópico.

La asunción de las responsabilidades asimétricas pasa, entre otros asuntos, por una deconstrucción de la masculinidad y la feminidad.[27] En otros lugares hemos argumentado cómo la matriz heterosexual que nos configura como mujeres u hombres tiene fuertes implicaciones económicas.[28] Establece una doble línea de concatenación: la vía de la masculinidad, que hila la figura del proveedor con la autosuficiencia mediante la inserción exitosa en el mercado —vía empresario de sí mismo o consumidor— y con una ética productivista de sí para sí. Y la vía de la feminidad, que engarza la figura de la cuidadora, la dependiente de la vida ajena y la ética reaccionaria del cuidado de inmolación y sacrificio. Ambas identidades constituyen «sujetos dañados» y son puntos de

27. Desde el Eje de precariedad y economía feminista («Un 1 de mayo de economía feminista: ¡sucedió en Madrid!», *Diagonal-blogs. Vidas precarias*, 22 de mayo de 2015) se lanzan las siguientes preguntas para pensar sobre las responsabilidades asimétricas, considerando que esta es una clave para una transformación económica feminista: «¿Te sientes responsable / culpable / víctima de la situación de crisis? ¿Cuáles son tus privilegios cotidianos? ¿A qué renunciarías/por qué pelearías para transformar la situación?». A la par, se plantea que otra clave es «Deconstruir el género para salir de la economía capitalista».

28. Sara Lafuente y Amaia Orozco, «Economía y (trans)feminismo: retazos de un encuentro», en Urko Elena y Miriam Solá (eds.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Tafalla, Txalaparta, 2013, pp. 91-108; y Amaia Orozco, cit, 2014.

partida tóxicos para reconstruir el sistema socio-económico.[29] La asunción de responsabilidades asimétricas, pasaría, en este caso, por adentrarnos en un proceso consciente, individual y colectivo de deconstrucción del binarismo heteronormativo, con énfasis en sus facetas económicas. Ahora bien, esto no significa que ambas localizaciones tengan la misma responsabilidad. En la de la masculinidad se da una reconstrucción cotidiana del privilegio con la que se debe romper. Y esto impone una tarea propia y cotidiana a cada hombre, a la par que requiere idear mecanismos sociales de «corrección de privilegios».

Es asimismo cierto, sin embargo, que las mujeres no ocupamos ni mucho menos las mismas posiciones en la economía, como queda sumamente patente en las cadenas globales de cuidados. De nuevo la pregunta es cómo articular políticamente la lucha contra las desigualdades múltiples sobre las que se articulan estas cadenas, a la par que reflejan el problema compartido —de tinte tan capitalista como heteropatriarcal— de menosprecio por el cuidado de la vida. Y la noción de responsabilidades asimétricas puede ayudarnos una vez más, ya que implica hacerse cargo del margen de agencia propio y de una simultánea puesta en marcha de mecanismos colectivos, públicos, que obliguen, en su caso, a asumirlas y a desmontar la reconstrucción cotidiana del privilegio.

¿Revierten el rol del Estado?

Como hemos afirmado en otros lugares, el Estado del bienestar es el intento de conciliar lo irreconciliable: promover condiciones de vida digna para el conjunto social en un sistema socio-económico que gravita en torno a la lógica de acumulación de capital. Forma, por lo tanto, parte del sistema en crisis y no es el horizonte de tránsito… pero sí podemos apoyar en él la transición. El Estado del bienestar dispone de diversos mecanismos para incidir en las economías capitalistas y está

29. Expandimos a la masculinidad hegemónica la noción de *sujetos dañados* que Mª Jesús Izquierdo refiere a la feminidad constituida en torno a lo que podríamos llamar ética reaccionaria del cuidado; véase «Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: hacia una política democrática del cuidado», *Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado*, Donostia, Emakunde, 12 y 13 de octubre de 2003.

en sus manos tanto escorarlos hacia el beneficio directo del proceso de acumulación como usarlos para ponerle cierto coto, facilitando de este modo el proceso de sostenibilidad de las vidas. Podemos clasificar estos mecanismos en tres tipos.

Por una parte están los mecanismos que regulan la intensidad del funcionamiento de la lógica de acumulación. Aquí se sitúa la propia regulación de los mercados capitalistas y no capitalistas. Puede desarrollarse así tanto una regulación que beneficie comparativamente a la economía social y solidaria, como otra que, por el contrario, favorezca la presencia de grandes corporaciones transnacionales. Especialmente relevantes son las políticas de precios máximos y mínimos, la normativa medioambiental y la propia regulación del mercado laboral. A este respecto por ejemplo, hemos argumentado que hay dos maneras de exigir responsabilidades sobre los cuidados a las empresas: a través del sistema de cotizaciones a la seguridad social, que se use luego para financiar prestaciones que vayan articulando el derecho al cuidado, y mediante la regulación de espacios y tiempos de trabajo en función de los requerimientos de cuidado de la vida. También se enmarca aquí la regulación que define qué ámbitos son susceptibles de constituirse en nicho de negocio y que estipula los mecanismos normativos y legales para posibilitarlo. Por ejemplo, el proceso de financiarización de la economía no se ha basado en la desregulación de los mercados financieros, sino que ha exigido una fuerte regulación de los mismos, permitiendo la aparición de nuevos títulos financieros sumamente complejos. En contraste, podría haberse hecho una apuesta por la banca pública.

El segundo tipo de mecanismos tiene que ver con aquellos que redistribuyen, afectando a la distribución primaria regresiva que se da a través del funcionamiento de los propios mercados. En ellos, como afirmábamos anteriormente, tiende a producirse un proceso de concentración de la riqueza sobre el que posteriormente puede incidir el Estado. Es urgente poner en marcha una reforma fiscal progresiva: apostar por gravar más al capital que al trabajo y por los impuestos directos frente a los indirectos reforzando la progresividad de los primeros e introduciendo criterios de género en la propia

definición de progresividad —redistribuir a favor de los trabajos no remunerados y evitar el trato de favor a los modelos de género y de familia normativos.

La tercera vía de incidencia pasa por la asunción de responsabilidades directas sobre determinadas dimensiones del bienestar... y qué se entiende por bienestar —donde enlazamos con la pregunta sobre el buen vivir—. Si bien afirmamos que el Estado del bienestar nunca podrá asumir una responsabilidad plena, dado que se configura en un marco de sociedad en cuyo epicentro están los mercados capitalistas, sí puede, no obstante, asumir responsabilidades parciales a través de la puesta en marcha de servicios públicos y otro tipo de políticas: salud, educación, garantía de ingresos… Dos temas son materia clave de discusión a día de hoy: la atención a la dependencia y la vivienda.

Es clave considerar que el despliegue del capitalismo financiarizado y neoliberal, así como los programas de ajuste estructural que lo han promovido, no suponen una débil, sino, por el contrario, una fuerte presencia del Estado, si bien, absolutamente escorada hacia los procesos de acumulación, en especial los que benefician a grandes capitales transnacionales y financieros. Siempre hay regulación, siempre hay redistribución, el Estado siempre asume tareas. Las políticas neoliberales dedican un gasto ingente —como tal o por la vía de no ingresar— a favorecer el proceso de acumulación y a sostener aparatos represivos que garanticen este proceso ahogando el conflicto social. La pregunta es, en el marco del conflicto capital-vida, hacia qué lado de la confrontación se inclina el Estado.

¿Construyen una responsabilidad colectiva sobre el buen vivir?

La exigencia de que el Estado de un giro radical en su orientación no es un objetivo en sí mismo, sino un mecanismo que puede acercarnos a lo que sería la apuesta última: ir conformando una red de estructuras socio-económicas demoeleuthéricas en las que se asuma una responsabilidad compartida sobre aquello que colectivamente definamos como buen vivir. Y esto requiere incidir en las dos partes del iceberg socio-económico que visualizamos desde la economía feminista.

¿Hacen decrecer el poder de la lógica de acumulación?

Es crucial que decrezca la relevancia de la lógica de acumulación o del crecimiento como eje sobre el que pivota el conjunto del sistema. Y esto, a su vez, exige ir provocando diversas transformaciones. Exige el comentado giro de ciento ochenta grados en la inclinación de los mecanismos del Estado del bienestar. Exige, en un sentido amplio, desatarnos de la obligatoriedad del crecimiento económico, estableciendo una ruptura con todas aquellas situaciones en las que este se configura como hito de referencia, y haciendo una apuesta por un sistema de indicadores alternativos que puedan ayudarnos a leer el devenir socio-económico. Finalmente, exige erosionar el nexo básico de una economía capitalista entre empleo, calidad de vida y consumo individual en el mercado. En este sentido, por ejemplo, una limitación clave de la renta básica es que rompe el nexo entre consumo mercantil individual y empleo, pero en sí misma —otra cosa es si se acompaña de otra serie de medidas— no rompe el nexo entre calidad de vida y consumo. Podríamos, incluso, afirmar que algunas propuestas refuerzan este nexo.

Disponemos de multitud de mecanismos para ir provocando un decrecimiento de la relevancia de la lógica de acumulación. Desde aquellos que atacan ángulos hoy en el candelero, como la vivienda —pudiendo apostar por la expropiación de la vivienda vacía, la paralización de los desahucios y la revisión de las cláusulas hipotecarias—, a aquellos que implican un debate sistémico no solo de la economía hoy, sino de cómo se ha ido configurando —siendo crucial aquí la propuesta de una auditoría ciudadana de la deuda—. Sin embargo, una pregunta básica es a qué dedicar todos esos recursos que arranquemos a la lógica de acumulación y convirtamos en públicos.

¿Socializan los cuidados? ¿Acaban con los cuidados?

Y es que no se trata de lograr recursos para volver a alimentar la rueda del hámster, sino para salirnos de ella; para ir poniéndolos al servicio de la construcción de una responsabilidad colectiva sobre la sostenibilidad de la vida. Y esto pasa por desprivatizar y desfeminizar la responsabilidad sobre

los cuidados. Los cuidados son, hoy por hoy, la contracara del trabajo asalariado, los trabajos residuales del capitalismo heteropatriarcal que asumen la responsabilidad de sostener la vida en un sistema que la ataca. Cierran el ciclo económico e intentan compensar los ataques provocados por la lógica de acumulación. Y esto lo hacen bajo una triple condición de privatización —encerrados en hogares heteropatriarcales—, feminización —con una doble asociación: simbólica, a la feminidad hegemónica, material, a la división sexual del trabajo— e invisibilización —fuera del debate político—. Parece crítico, por lo tanto, incidir de manera simultánea sobre la parte invisibilizada del iceberg. Y en pos de esta incidencia dos son los movimientos estratégicos: demoeleutherizar los hogares y socializar los cuidados.

La incidencia sobre los hogares requiere, antes de nada, reconocerlos como unidad socio-económica básica y escenario de conflicto cooperativo profundamente marcado por códigos heteropatriarcales. Hay compañeras que hablan de politizar la intimidad; no se trata de hacer político un terreno que no lo era, sino de reconocerlo y de abordarlo como tal. Ninguna discusión sobre el sistema socio-económico puede dejar fuera el ámbito donde, a día de hoy, se resuelve la economía. A partir de ahí, se perfilan dos tareas clave. Es preciso reconocer la pluralidad de las formas de convivencia existentes para evitar que solo algunas de ellas obtengan legitimidad social y normativa y puedan, en consecuencia, acceder a derechos. Más aún, debe promoverse esta diversidad, proporcionando los mecanismos que permitan el establecimiento de familias libres. Con este término queremos englobar las formas de organización de la intimidad y el cotidiano que se basan en la libre elección pero tienen, al mismo tiempo, capacidad de asumir compromisos con el proceso y el trabajo mismo de sostener las vidas.

Combinar libertad y compromiso es virtualmente imposible en el marco de un sistema socio-económico que sobrecarga de tal forma los hogares que solo es asumible bajo la imposición moral del heteropatriarcado. Por eso esta pluralidad requiere descargar estos últimos de numerosas tareas. Y esto enlaza con la apuesta de socializar los cuidados.

La otra vía de incidencia es la relativa a facilitar y promover el reparto radicalmente equitativo de trabajos y recursos dentro de los hogares. Y reconocerlos como escenario de conflicto cooperativo a fin de evitar las intervenciones que actúan sobre ellos tomándolos como unidades armoniosas, permitiendo, o incluso fomentando, el despliegue de relaciones de desigualdad intra-hogar. ¿Podemos imaginar medidas de incidencia directa dentro de los hogares además de los mecanismos que inciden fuera de los mismos o que intentan afectar al marco de valores? Por ejemplo, además de reclamar permisos parentales iguales e intransferibles de nacimiento y adopción, o más allá de introducir una perspectiva empoderadora en los cursos dirigidos a cuidadoras familiares, ¿podríamos pensar en servicios de mediación en materia de reparto de trabajos?

El segundo movimiento de incidencia en las dimensiones invisibilizadas del iceberg pasa por aquello que a menudo hemos definido como socializar los cuidados. ¿Qué significa esto si entendemos los cuidados no como un conjunto predefinido de tareas, sino, en la manera anteriormente descrita, como ese colchón de composición y volumen tremendamente flexible que ejerce de contracara del trabajo asalariado? Significa revertir la tendencia a delegar los cuidados sobre la base de ejes de desigualdad. Hemos argumentado que los sistemas de cuidados injustos, que están en la base de los modelos de mal-desarrollo socialmente insostenibles, tienen como característica definitoria la gestión de los cuidados —expresión misma de la interdependencia— en términos de asimetría y de desigualdad. Revertir este proceso pasa por sacar fuera de los hogares muchas de las tareas que hoy se dan en su seno. De manera clave, las que implican responder a las situaciones donde la vulnerabilidad de la vida es más acusada: la atención a la infancia y la promoción de la autonomía para las personas con una funcionalidad no normativa, así como para quienes viven situaciones de dependencia ligada a la edad. Socializar los cuidados implica, entonces, construir formas públicas de respuesta a estas situaciones.

Hay otra serie de tareas que pueden quedar dentro de los hogares: aquellas relacionadas con el cuidado del cuerpo propio. Esto es, la atención cotidiana de la vida no puede ser una tarea de la que nos desentendamos porque entonces

perdemos toda perspectiva de lo que cuesta sostener un cuerpo. Ahora bien, argumentar que no podemos desentendernos de esta responsabilidad no implica aspirar, por ejemplo, a que cada quien cocine para sí mismx todos los días, sino apostar por el establecimiento de relaciones de cuidado mutuo, en las que el auto-cuidado conviva con flujos simétricos de cuidados y donde estos puedan organizarse a su vez en redes más amplias que los hogares aislados, por mucho que estos se compongan de familias libres. Se trata, por lo tanto, de facilitar las condiciones para este tipo de relaciones de cuidado mutuo: desde permitir espacios colectivos de lavandería en los parques de vivienda pública de alquiler social cuya construcción sería fruto de la expropiación de vivienda vacía, hasta recuperar la calle como terreno de convivencia, pasando por usar este planteamiento como argumento clave para exigir una reducción drástica de la jornada laboral —sobre la que volveremos en el siguiente punto—.

En última instancia, apostar por socializar los cuidados significa sacar de las casas esa responsabilidad feminizada de sostener la vida. El sentido último de esta apuesta es el sentido global de la apuesta por el decrecimiento: construir una responsabilidad compartida sobre el buen vivir. En esta línea, podemos decir que la apuesta final pasa por acabar con los cuidados en cuanto trabajos residuales e invisibilizados, de la misma forma que queremos acabar con el trabajo asalariado en cuanto trabajo alienado.

¿Construyen puentes entre lo público, la autogestión y lo común?

¿En qué tipo de estructuras socio-económicas puede asumirse esa responsabilidad compartida de poner las condiciones de posibilidad del buen vivir? A día de hoy coexisten diversas apuestas: la recuperación de los servicios en manos del Estado a sus diversos niveles; la defensa y ampliación de los bienes comunes; el énfasis en la autogestión; la constitución de espacios mercantiles que no se muevan por el ánimo de lucro —economía social y solidaria, mercados sociales, etc.—. Es fácil imaginar estas alternativas como mutuamente excluyentes. Así sucede, por ejemplo, en el debate sobre si deben remunicipalizarse los servicios públicos subcontratados en tantos lugares —como limpiezas o ayuda a domicilio— o

si deben introducirse cláusulas sociales y medioambientales en los pliegos, de forma que estas contrataciones públicas fomenten la economía solidaria.

Pero también cabría pensar esta diversidad de mecanismos como complementarios entre sí. Es preciso que lo público-institucional avance de manera urgente hacia una gestión de los servicios más participativa y transparente, lo cual podría acercarlo, en muchos casos, a los principios de la autogestión. Muchos bienes de titularidad institucional podrían pasar a ser bienes comunes, a la par que los principios de la gestión comunal podrían permear el funcionamiento de lo común. Una reordenación del modelo energético puede pasar por una planificación estatal a la par que se refuerza la generación local. Esta suerte de tela de araña podría tener, entre sus principios rectores, los dos siguientes: por un lado, la relocalización, descomplejización o autocentramiento de los procesos socio-económicos. Por otro, el responder a lo que cabría denominar las diversas escalas de la interdependencia: la gestión de la cuenca de un río requiere una coordinación que excede, pero no es incompatible, con sistemas de reciclaje de aguas en cada vivienda.

Pongamos un ejemplo relativo a la salud.[30] Si modificamos estilos de vida y el propio entorno, será posible reducir muchas enfermedades y la necesidad consecuente de establecer formas de atenderlas. Si recuperamos el saber sobre nuestros cuerpos, muchas cosas serán resolubles en la propia familia de elección. Luego podemos establecer centros de salud de corte local, con fuerte participación comunitaria o incluso propiamente autogestionados. Pero hay un nivel de cura de la enfermedad que desborda este radio, por ejemplo, no puede establecerse a escala local un sistema de trasplante de órganos o de tratamiento de quimioterapia.

¿Afrontan los conflictos y rompen la paz social?

Afirmábamos al comienzo de estas líneas que el sistema en crisis se caracteriza por el profundo conflicto entre los

30. Proviene del diálogo con Juan Luis Ruiz-Giménez en la sesión «Sanidad, salud y cuidados», curso de Nociones Comunes *El bienestar malherido. Estado, derechos y la lucha por el bien común*, primavera de 2013 (audio disponible online).

procesos de acumulación de capital y los procesos de sostenibilidad de la vida. Este conflicto no tiene únicamente un carácter de confrontación de clase. La lógica del crecimiento no es solo capitalista,[31] es también antropocéntrica. Se erige sobre la metáfora de la producción, que es en sí misma una fantasía antropocéntrica. Representa la noción de superioridad del ser humano sobre el resto de los seres vivos y la comprensión de la civilización como el dominio de una naturaleza puesta al servicio de un fin superior. Se trata de una lógica colonialista: forma parte de la imposición de un proyecto modernizador eurocéntrico, funciona sobre la base de un sistema de hegemonía global que establece relaciones profundamente asimétricas entre el Norte y el Sur globales, y exige una constante acumulación por desposesión de nuevos territorios.

Además, la lógica de acumulación es heteropatriarcal en diversos sentidos. Primero porque refleja los valores asociados a la masculinidad hegemónica al basarse en la negación de otros sujetos. Segundo porque existen fuertes hilos de continuidad entre la violencia del capital y los crímenes sexuales entendidos como «violencia expresiva cuya finalidad es la expresión del control absoluto de una voluntad sobre otra» (Rita Segato, 2006: 21). En consecuencia, podemos entender el régimen de dominación impuesto por la lógica del capital como un régimen de soberanía en el que «algunos están destinados a la muerte para que en sus cuerpos el poder soberano grabe su marca» (Rita Segato, 2006: 22). Tercero, porque otorga legitimidad a la escisión producción/reproducción, que refleja el binarismo heteronormativo constitutivo del heteropatriarcado. La comprensión de la producción —de mercancías— como algo distinto a la reproducción —de personas— es una falsa dicotomía: ¿para qué queremos producir si no es para reproducir? La producción en sí misma solo nos importa si validamos el hecho de que tenga una lógica propia y distinta a la reproducción de la vida: la lógica de acumulación. Además, es una dicotomía sexuada. La producción encarna los valores masculinizados del crecimiento

---

31. Marta Soler y David Pérez hablan del triple sesgo antropocéntrico, etnocéntrico y androcéntrico; véase «Alimentación, agroecología y feminismo: superando los tres sesgos de la mirada occidental», en Emma Silipandri y Gloria Patricia Zuluaga (coords.), *Género, agroecología y soberanía alimentaria. Perspectivas ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 2014, pp. 17-40.

y la trascendencia, mientras que la reproducción encarna los valores feminizados de la inmanencia, la naturaleza, la subsistencia. Y, finalmente, entre ellas se establece una relación jerárquica, donde lo feminizado se pone al servicio de lo masculinizado en una relación de subalternidad o de «heterosexualidad obligatoria». Para que la esfera de la producción pueda imponer la lógica de acumulación es necesario que la vida se resuelva en otro lugar: esferas feminizadas e invisibilizadas. Invisibilizadas en el sentido precisamente de hallarse en esa relación de subalternidad, de encontrarse desprovistas de capacidad de generar conflicto político desde ahí.

Argumentábamos al comienzo de este texto que hay una labor urgente que pasa por construir lo común como punto de partida. Esta construcción es inviable si no se abordan los conflictos abiertos, si no se reconoce la existencia de una construcción material y discursiva que establece una única vida como la plenamente digna de ser reconocida como tal y que despliega los mecanismos para que esta vida sea vivida a costa de las menos-que-vidas del resto y de la vida del planeta.

En este sentido, las propuestas que niegan los conflictos no pueden abordar las relaciones desiguales de poder y tampoco pueden, por ende, erosionarlas. Así sucede, por ejemplo, con las propuestas de los modelos de economía verde, que apuntan a un crecimiento basado en la inversión en sectores medioambientalmente sostenibles y empresarialmente rentables. Es el caso, asimismo, de los planteamientos que promueven la inversión en servicios de cuidados a fin de promover el empleo, especialmente el de las mujeres, dando así respuesta tanto a necesidades sociales acuciantes como a exigencias de crecimiento económico. La cuadratura del círculo.

Negando los conflictos será difícil lograr la suficiente fuerza social y política para enfrentar la pérdida de privilegios que inevitablemente habrá de producirse si queremos transitar hacia esa utopía del buen vivir. Desde la idea de la paz social no puede reclamarse, por ejemplo, una reducción drástica de la jornada laboral a veintiuna horas, sin pérdida de masa salarial, con aumento del salario mínimo, revisión de las diferencias salariales y demarcación de salarios e ingresos máximos; reivindicar treinta y cinco parece casi excesivo. De forma similar, exigir el fin de la desigualdad entre los permisos de maternidad y paternidad partiendo de la idea

de un supuesto deseo de igualdad de género únicamente imposibilitado por el sistema de prestaciones resta fuerza a esa revolución silenciosa de la que hablábamos anteriormente y abre vía libre a la retórica de la igualdad, tan desactivadora de la lucha feminista.

En última instancia, la cuestión es que el sistema socioeconómico no es un compendio de mecanismos técnicos, sino una red de interdependencia profundamente jerárquica. Es un escenario de relaciones de dominación —entendiendo el poder de manera ubicua, relacional e interseccional—. Si no reconocemos esto, seremos siempre incapaces de abordar los cambios necesarios para construir efectivamente tanto el común de partida como el común de llegada.

Apuntes finales

El reto, afirma Silvia L. Gil (2011), es construir lo común: lo común como punto de partida y lo común como punto de llegada. En este texto entendemos que la construcción de lo común como punto de partida pasa por entender que la vida —común, pues nunca es de otra manera— está en riesgo. Y el argumento que hemos desarrollado, complementario a otros, parte de la constatación hecha desde los feminismos de la existencia de un conflicto irresoluble capital-vida. Esto implica que la transición pasa necesariamente por un cuestionamiento de esa lógica de acumulación de capital, o lógica del crecimiento… esto es, por el decrecimiento. Y entendemos que la construcción de lo común como punto de llegada implica el logro de un horizonte de tránsito compartido; de una utopía que permita guiar los pasos de la transición, sin que al hablar de utopía hablemos ni de un futuro cerrado, estático y con manual de instrucciones, ni de un futuro mejor al que no podemos aspirar hoy.

En la transición precisamos medidas de resistencia… y medidas de transición. Podemos pensar que en el Sur global el espacio para la resistencia es mayor que en el Norte global. Pero esto no significa decir que en el Norte no deba haber resistencia, ni transición en el Sur. En el centro de la bestia queda aún espacio para resistir ese proceso material y simbólico de expansión de la frontera de la mercancía. En el Norte

hay aún territorios que proteger. Y quienes habitamos este Norte global blanco (neo)colonialista debemos intentar mirar y pensar las medidas de resistencia y transición descentrándonos y pensándonos desde el Sur global. Esto es fácil decirlo, puede sonar a mensaje vacío políticamente correcto o, peor, a mero lavado de manos… pero ¿qué significa? Quien esto escribe no lo sabe... ojalá lo vayamos aprendiendo.

Las luchas de las compañeras latinoamericanas y de las fuertes resistencias de mujeres indígenas frente al neoextractivismo y la violencia en Abya Yala han dado lugar a un planteamiento clave: el buen vivir nunca puede darse sobre el vacío, sino que ha de arraigarse en un territorio, en el territorio cuerpo-tierra. La defensa de la tierra —de los comunes, podríamos decir— va inextricablemente ligada a la defensa del cuerpo y su autonomía, particularmente de los cuerpos de las mujeres y el resto de otrxs del sistema heteropatriarcal. Como dice Lorena Cabnal (2015):

> Resistir por la defensa del territorio tierra sin olvidar nuestros cuerpos es un acto político esperanzador para que otras generaciones aporten a la construcción de un mundo nuevo, transitando de las opresiones a las emancipaciones. Es perturbador para el sistema que en medio de su amenazante modelo de desarrollo podamos tener energía para reivindicar la alegría sin perder la indignación.

Quizá una clave sea que las políticas de transición, para ser tales, deban reconocer —y defender— el territorio cuerpo-tierra sobre el que se asientan, rompiendo con la vieja tendencia eurocéntrica y heteropatriarcal de pensarse por encima de la contingencia del espacio y el tiempo, hechas por y para un sujeto no-marcado.

Bibliografía

ACOSTA, A. (2011), «Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición», en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más Allá del Desarrollo*, Quito, Universidad Politécnica Salesiana y Fundación Rosa Luxemburg, pp. 83-119; disponible en Internet.

ARTIAGA LEIRAS, A. (2015), *Producción política de los cuidados y de la dependencia: políticas públicas y experiencias de organización social de los cuidados,* Tesis doctoral, Madrid, UCM

BAUMAN, Z. (2007), «Has the future a left?», *Soundings*, núm. 35; disponible en Internet.

BUTLER, J. (1998), «Merely Cultural», *New Left Review*, núm. 227, pp. 33-44; disponible en Internet.

______ (2009), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós.

CABNAL, L. (2010), «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala», en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario,* ACSUR-Las Segovias, pp. 10-25; disponible en Internet.

______ (2015), «De las opresiones a las emancipaciones: Mujeres indígenas en defensa del territorio cuerpo-tierra», *Pueblos. Revista de Información y Debate*, núm. 64.

CÁMARA, E. y S. Martín-Sosa (2015), «Fracking: resumen de 2014 y perspectivas para 2015», *El Ecologista*, núm. 84; disponible en Internet.

COLECTIVO Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014), *La vida en el centro y el crudo bajo la tierra. El Yasuní en clave feminista,* Quito; disponible en Internet.

COMISIÓN de Feminismos-Sol (15M Madrid), *Dossier deuda*, junio de 2013; disponible en Internet.

EJE de precariedad y economía feminista (2015), «Un 1 de mayo de economía feminista: ¡sucedió en Madrid!», *Diagonal-blogs. Vidas precarias*, 22 de mayo de 2015; disponible en Internet.

ESPINOSA MIÑOSO, Y., D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.) (2014), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yal*a, Cauca, Editorial Universidad del Cauca.

FEDERICI, S. (2004), *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Madrid, Traficantes de Sueños; disponible en Internet.

FERNÁNDEZ, G., S. Piris y P. Ramiro (2013), *Cooperación internacional y movimientos sociales emancipadores: bases para un encuentro necesario*, UPV/EHU-Hegoa; disponible en Internet.

FERNÁNDEZ DURÁN, R. y L. González Reyes (2014), *En la espiral de la energía,* 2 vol., Libros en Acción, Málaga, Baladre; disponible en Internet.

FRASER, N. (1998), «Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler», *New Left Review*, núm. 228, pp. 140-150.

______ (2008), «La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación», *Revista de Trabajo*, año 4, núm. 6, agosto-diciembre de 2008, pp. 83-99; disponible en Internet.

______ (2013), *De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo*, 20 de octubre de 2013; disponible en Internet.

GIL, S. L. (2011), *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*, Madrid, Traficantes de Sueños; disponible en Internet.

______ (2013), «¿Cómo hacer de la vulnerabilidad un arma para la política?», *Diagonal-blogs. Vidas precarias*, 12 de diciembre de 2013; disponible en Internet.

______ (2014), «Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común», *Éndoxa. Series filosóficas*, núm. 34, pp. 287-302; disponible en Internet.

______ (2015) «Nuevas politizaciones para nuevos corazones. Hacia una política de lo común», *Tercera Vía*, 20 de septiembre de 2015; disponible en Internet.

GUDYNAS, E. (2009), «Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual», en VVAA, *Extractivismo, política y sociedad*, Quito, CAAP y CLAES; disponible en Internet.

HERRERO, Y. (2015), «Decrecimiento ecofeminista y buen vivir», primer aniversario del Centro Social Autogestionado 3Peces3, Madrid, 25 de abril de 2015.

IZQUIERDO, M. J. (2003), «Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: hacia una política democrática del cuidado», *Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado*, Donostia, Emakunde, 12 y 13 de octubre de 2003; disponible en Internet.

KALLIS, G., F. Demaria y G. D'Alisa (2015), «Prefacio a la edición en inglés», en Giacomo D'Alisa, Federico Demaria y Giorgos Kallis (eds.), *Decrecimiento. Un nuevo vocabulario para una nueva era*, Barcelona, Icaria; disponible en Internet.

LAFUENTE FUNES, S. (2015a), «Bioeconomía y trabajo biológico. La reproducción como lugar estratégico para mirar», Curso de Nociones Comunes *El capital contra la vida. Economías feministas, sostenibilidad y reproducción social*, Madrid, 20 de abril de 2015; audio disponible online.

______ (2015b), «¿Qué es/qué puede un óvulo? Mutaciones de lo biológico en las (bio)economías de la reproducción», V Congreso estatal de Economía Feminista, Universidad de Vic, 2-4 de julio de 2015; disponible en Internet.

LAFUENTE FUNES, S. y A. Pérez Orozco (2013), «Economía y (trans)feminismo: retazos de un encuentro», en Urko Elena y Miriam Solá (eds.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Tafalla, Txalaparta, pp. 91-108; disponible en Internet.

LÅNGSTRUMPF, M. (2013), «Nuestros coños y la precariedad de siempre», *Diagonal-blogs. Vidas precarias*, 21 de marzo; disponible en Internet.

MESOAMERICANAS EN RESISTENCIA POR UNA VIDA DIGNA (2014), «Módulo 5. Propuestas sistémicas de resistencia anticapitalista, antineoliberal, antipatriarcal y descolonial», *Procesos de formación y producción de conocimiento. Formación política de mujeres en economía feminista*; disponible en Internet.

OLIVERA, M. (2007), «El otro feminismo», *Rebeldía*, núm. 69, pp. 61-70; disponible en Internet.

QUIROGA DÍAZ, N. (2014), «Economía feminista y decolonialidad, aportes para la otra economía», *Voces en el Fénix*; disponible en Internet.

REPES, B. P. y P. Pérez-Rodríguez (2013), «Norma lingüística e ideología», *Diagonal-blogs*. *Vidas precarias*, 13 de julio; disponible en Internet.

RIECHMANN, J. (2013), *Fracasar mejor. Fragmentos, interrogantes, notas, protopoemas y reflexiones*, Zaragoza, Olifante Ediciones de poesía.

RODRÍGUEZ ENRÍQUEZ, C. (2012), «Políticas de atención a la pobreza y las desigualdades en América Latina: una revisión crítica desde la economía feminista», en GEM LAC (2012), *La economía feminista desde América Latina. Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región*, Santo Domingo, ONU Mujeres, 2012, pp. 390-437; disponible en Internet.

SEGATO, R. L. (2006), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013; disponible en Internet.

SOLER MONTIEL, M. y D. Pérez Neira (2014), «Alimentación, agroecología y feminismo: superando los tres sesgos de la mirada occidental», en Emma Silipandri y Gloria Patricia Zuluaga (coords.), *Género, agroecología y soberanía alimentaria. Perspectivas ecofeministas*, Barcelona, Icaria, pp. 17-40.

5. Políticas al servicio de la vida
Marcos conceptuales y dispositivos institucionales

David Casassas

«Nos habéis quitado demasiado, ahora volvemos a quererlo todo»: apuntes preliminares

A comienzos del invierno de 2010, el sociólogo e historiador italiano Marco Revelli daba cuenta de una pintada que descubrió en un muro del Politécnico de Turín: *Ci avete tolto troppo, adesso rivogliamo tutto*, rezaba el grafiti: «Nos habéis quitado demasiado, ahora volvemos a quererlo todo». Hecho de rabia y determinación, ese grito escrito en el cemento no provenía de la nada ni se dirigía al vacío. Al decir del propio Revelli (2010), su anónima autora no era otra que la «primera generación airada» posterior a la ruptura del pacto social de postguerra. Y el destino del mensaje era inequívoco: había —hay— un «todo» que conviene recuperar como objetivo político y civilizatorio; un «todo» al que se renunció y que hoy, vista la naturaleza de un capitalismo bestializado, adquiere la mayor de las vigencias —si es que realmente alguna vez la perdió—.

Recordemos brevemente la historia. Tras la derrota del fascismo y aupadas por la autoridad política adquirida en innumerables batallas por la dignidad y la democracia, las clases populares europeas —y, en grados bien disímiles, las americanas del Norte y del Sur— alcanzaron unos niveles de seguridad socio-económica desconocidos en el capitalismo

contemporáneo: fueron los «años dorados» del «capitalismo reformado» —dejo de lado aquí el análisis de «las imperfecciones» de esa seguridad, basada, para empezar, en la centralidad del empleo masculino como elemento estructurador de las sociedades—. A cambio, las asociaciones de propietarios exigieron que esas mismas clases populares renunciaran al objetivo central del grueso de los movimientos emancipatorios, a saber: el objetivo del control de la (re)producción, esto es, el objetivo de la participación efectiva en la toma de decisiones sobre la naturaleza jurídica de la unidad productiva, sobre la orientación de la producción misma, sobre los usos del tiempo, etc. La seguridad, pues, tenía un precio, y no precisamente irrisorio: la renuncia a la revolución. Huelga decir que, por ello, la consecución del pacto en cuestión no quedó exenta de críticas por parte de izquierdas —extremas, autónomas, etc.— para las que el precio resultaba demasiado oneroso, para las que el precio del pacto lo hacía, por lo pronto, altamente cuestionable, si no inaceptable (Katsiaficas, 2006).

Pero el pacto se rompió. Bien mirado, se ha hecho añicos. Quienes pintaron el grafiti en Turín lo habían entendido a la perfección: el giro neoliberal del capitalismo se puede explicar como la negativa, por parte de las clases capitalistas, a seguir concediendo unos derechos sociales que, si bien no ponen en riesgo su supremacía, sí menguan su poder de negociación y, por ello, su capacidad de imponer orden y disciplina de forma irrestricta. Y esto está generando malestar, angustia y devastación. Quienes pintaron el grafiti en Turín eran gentes sabedoras de que les correspondían vidas truncadas, trituradas, vidas hechas de retazos de difícil trabazón (Standing, 2014).

Por eso «ahora lo queremos todo», parecen decir las generaciones airadas italianas, porque «nos habéis quitado demasiado». Si el pacto ya no es posible —las oligarquías lo rompieron unilateralmente—, si lo que se nos reserva son vidas vividas desde una creciente desposesión, quizás llegó el momento de anunciar en voz alta y a los cuatro vientos que vamos a recuperar el objetivo al que dificultosamente renunciamos con motivo del pacto en cuestión: el control de la producción, el control de nuestras vidas. Tal es el abierto significado de ese «todo» que «ahora queremos». Seguramente no haya objetivo o programa político más realista en estos

momentos: cualquier otra cosa se presenta como una copia borrosa y gastada de opciones que pertenecen a un mundo que se desvanece.

«Nos habéis quitado demasiado, ahora lo volvemos a querer todo». Ese aullido que se dejó escuchar en Italia a finales de 2010 parecía anunciar el surgimiento de movimientos sociales y políticos como los que, en el Reino de España, se presentarían poco después «sin miedo», precisamente por hallarse «sin casa, sin curro, sin pensión, sin futuro»; de movimientos sociales y políticos como los que, en Chile, reclamarían, *à la Polanyi* (1944), que no solo la educación universitaria, sino la economía entera, fuera puesta al servicio de la vida, y no a la inversa; de movimientos sociales y políticos que, como los brasileños y los mexicanos, al reivindicar la democratización del acceso a los medios de transporte y de comunicación, respectivamente, terminarían reivindicando la democratización de la vida social y económica toda; unos movimientos sociales y políticos que, como en los Estados Unidos del #occupywallstreet, dirían explícitamente *we don't want a bigger piece of the pie, we're taking the whole fucking bakery* [no queremos una porción mayor de la tarta, estamos tomando toda la jodida panadería] (Casassas *et al.*, 2015).

Poner de nuevo la vida en el centro, aunque solo sea en el centro de nuestros objetivos políticos: a esto parecen referirse quienes dicen quererlo *todo* para poder decidirlo *todo* en *todos* los ámbitos de la vida social. En efecto, existen amplias colectividades que quizás vayan a tientas, pero que expresan una incuestionable voluntad de paso firme hacia la progresiva toma de *todo* aquello que sea preciso para, por fin, poner la vida —la(s) vida(s)— en el centro. ¿Cómo alinear dicho anhelo con la praxis de (y en) instituciones y políticas que perduren en el tiempo, que no escapen al control y escrutinio populares y que garanticen, de forma efectiva y a todos y todas, verdadera capacidad de decisión? ¿Cómo hacerlo de forma que quienes se enfrentan hoy a vidas poco «vivibles» —esto es, el grueso de las poblaciones trabajadoras, precarias o amenazadas por la precariedad— se sientan invitadas a tomar partido?

Por lo pronto, tres son los planos de análisis que conviene conjugar. En primer lugar, el de los marcos conceptuales: ¿cómo entendemos y nombramos el proyecto político? En

concreto, ¿a qué nos referimos cuando decimos que conviene poner la vida en el centro? En segundo lugar, el de la diagnosis y la prognosis: ¿a qué realidades nos enfrentamos y cuáles son nuestras posibilidades de imprimirles un sentido determinado? En particular, ¿cómo opera hoy la dinámica desposeedora del capitalismo y dónde muestra sus potenciales puntos débiles? Y, en tercer lugar, el de la praxis política concreta: ¿de qué instituciones público-comunes podemos dotarnos como palancas de activación de vidas vivibles y con sentido? En otros términos, ¿qué paquetes de política pública y qué proyectos y espacios colectivos pueden coadyuvar a articular ese «todo» que es condición de posibilidad de niveles significativos de control de la (re)producción, de control de nuestras vidas?

Marcos conceptuales y praxis política

Es bien sabido que aspirar a un cambio estructural profundo exige la batalla por lo que, siguiendo a Gramsci, podemos llamar la «hegemonía cultural». Se trata de una lucha colectiva por el «sentido común» que solo puede librarse desde el «buen sentido» de quienes, en el ámbito local o con la mirada puesta en procesos de mayor alcance geográfico, persiguen resolver en clave democrática el gran conflicto distributivo que configura nuestras sociedades. Se trata, pues, de la conformación y consolidación de marcos conceptuales de «sentido común» que permitan «reiniciar» en clave democrática el grueso de las relaciones sociales: en las esferas productiva y reproductiva, en los ámbitos de las finanzas y del consumo, en lo que atañe a los vínculos entre los países del centro y de la periferia, etc. Se trata, en definitiva, de hacer posible la aparición de un «nosotros» en el que realmente estemos todos y todas y desde el que verdaderamente nos sintamos material y simbólicamente capacitados para reapropiarnos de nuestras vidas. Pero, ¿con qué coordenadas conceptuales hacerlo? ¿Qué dispositivos analíticos pueden permitir que positivamente nos creamos con el derecho a ser dueños y dueñas de nosotras mismas? En este punto conviene identificar tres estrategias. Se trata de tres estrategias perfectamente

complementarias, si bien la tercera aparece a menudo algo desatendida, cuando no denostada, razón por la cual me detendré en ella con mayor esmero.

La primera es la «estrategia numantina». La estrategia numantina consiste en la defensa a capa y espada de los valores, conceptos y procedimientos que se suponen «nuestros», que se suponen vinculados a los esfuerzos de la gente común toda para lograr una progresiva ampliación de su margen de maniobra, para conquistar paso a paso mayores niveles de emancipación social. Frente a la ofensiva atomizadora, disgregadora del capitalismo, tales valores, conceptos y procedimientos serían los que podríamos vincular a los principios de igualdad, de equidad y de comunidad y a las instituciones público-comunes asociadas. Ni qué decir tiene, la estrategia numantina, que pasa por defender con uñas y dientes el acervo político-normativo más inmediato y evidentemente propio de las tradiciones emancipatorias que la contemporaneidad ha conocido, es insoslayable. Nos va la vida en ello.

Pero también podemos optar por una segunda estrategia, igualmente necesaria. Recientemente, en la construcción de conjuntos comunes de nociones e instituciones para la transformación social, hemos asistido a —y hemos participado en— lo que cabría llamar la «estrategia del reconocimiento». Se ha tratado y se trata de salir al encuentro de marcos, valores y mecanismos en principio «nuevos», que echan sus raíces en tradiciones políticas populares de origen extra europeo. Sin lugar a dudas, nociones como la del «buen vivir», tan presente en el discurso y hasta en la praxis jurídica e institucional en Bolivia o Ecuador, o la del «buen gobierno», que asociamos de forma casi inmediata a los movimientos sociopolíticos chiapanecos, ensanchan horizontes y permiten, allá y también aquí, ahondar en trayectorias de transformación social, dotarlas de más sentido(s) y, seguramente también, de mayor exhaustividad y contundencia.

Conviene aquí hacer un inciso. Se habla de «nuevos» marcos, valores y procedimientos con un visible entrecomillado y se caracteriza esta estrategia como la del «*re*conocimiento», con el prefijo «re» en cursiva por dos razones que es preciso destacar. En primer lugar, tales valores solo son «nuevos» con entrecomillado porque, en sus sociedades de origen, hunden sus raíces en la noche de los tiempos: en efecto, los principios y

formas institucionales del «buen vivir» no resultan de pesquisas académicas de nuevo cuño, sino que responden a prácticas socio-políticas arraigadas en la particular «economía moral de la multitud» de pueblos como el boliviano o el ecuatoriano. En segundo lugar, esa «salida al encuentro» es también una salida al «*re*encuentro» porque —y esto es algo muy interesante— esa aproximación a marcos conceptuales que hoy nos llegan de fuera de Europa nos permite recuperar valores y procedimientos que habían sido nuestros pero fueron derrotados y sepultados con la derrota de las clases populares europeas, primero a manos del absolutismo y después, vencidas las alas izquierdas de las revoluciones republicanas entre los siglos XVI y XVIII, por el liberalismo doctrinario codificado en el siglo XIX. En efecto, cabe hablar de «*re*encuentro» o de «*re*conocimiento» porque, sin ir más lejos, la olvidada democracia medieval castellana —olvidada por derrotada y desterrada a las cunetas de la historia— hablaba, precisamente, del «buen vivir», de vidas buenas y en común, armonizadas por un buen gobierno que debía ser el de todos. Conviene, pues, conocer y reconocer las aportaciones políticas que llegan de otros continentes —en este caso, del americano—, del mismo modo que es preciso descubrir en ellas los ecos de viejos proyectos políticos *nuestros* —el gobierno común de la gente sencilla europea—, que no llegaron a desplegarse por completo y que mantienen toda su vigencia. Magníficas noticias, pues, que a ambos lados del océano se hable o se haya hablado de lo mismo o de algo fértilmente parecido.

Pero contamos con una tercera estrategia, una estrategia importante y posiblemente *también* ganadora: la «estrategia troyana», que pasa por meter un caballo cargado de voluntad desmitificadora en el núcleo del pensamiento de quienes hoy nos gobiernan. En efecto, se trata aquí de adentrarse en el corazón de las tinieblas del entramado conceptual liberal y mostrar que el rey va desnudo. «Lo llaman democracia y no lo es» —gritaban en las plazas las clases populares *indignadas*—. «Lo llaman libertad y no lo es»; «lo llaman individuo y no lo es»; «lo llaman libre mercado y no lo es» —podría añadirse también—. Precisamente porque las tradiciones emancipatorias han trabajado todo este acervo conceptual y de prácticas sociales con radicalidad —en otros términos, precisamente porque han ido a la raíces sociales, institucionales e históricas que permiten dotar de sentido a estos valores y

conceptos—, nos hallamos en condiciones de afirmar que «democracia», «libertad», «individuo», «derechos» —términos, todos ellos, muy utilizados y manoseados por el pensamiento y las instituciones (neo)liberales— no tienen nada que ver con aquello a lo que los apologetas del capitalismo se refieren cuando recurren a estas expresiones.

En términos bien poco académicos: quienes nos mandan se apropiaron indebidamente de estos vocablos y valores, que eran nuestros y que han de volver a ser nuestros. De hecho, solo nosotros y nosotras los podemos dotar de sentido social y político histórico concreto, pues se trata de vocablos y valores que exigen una opción política abiertamente transformadora que «ellos» no pueden asumir sin que les implosione la bestia. En efecto, «ellos» saben bien que cuando recurren a esos conceptos no se están refiriendo a un mundo hecho de personas plenamente realizadas en un contexto de protección material y simbólica de la autonomía de cada cual y, por ello, de interacción respetuosa de aquello que cada cual es —esto, y no otra cosa, significan democracia, libertad y, al fin y al cabo, sociedad—, sino que se refieren a un mundo de dirigentes y dirigidos, a un mundo vertical, estamental, que sitúa a cada cual en su nicho particular; un mundo atomizador, de élites y chusma. Todo esto «ellos» lo saben, razón por la cual a veces se quitan el antifaz y optan por no andarse con rodeos y decir a calzón quitado aquello a lo que realmente se refieren cuando hablan de democracia, libertad, derechos e individuo: «No son más que *perroflautas*», decía la presidenta de la Comunidad de Madrid al referirse a la población *indignada* que ocupaba *sus* plazas; «no son ciudadanos, solo son *racaille* [chusma]», decía el entonces ministro francés de Interior, más adelante presidente de la República, con motivo de los altercados que siguieron a la explosión de rabia de la ciudadanía de las *banlieues* francesas. Una ciudadanía poco convencida de ser verdadera ciudadanía, con posibilidades reales de construirse unas vidas dignas en el contexto de una sociedad inclusiva. La estrategia troyana nos impulsa, pues, a acorralarlos contra sus verdaderas esencias y, a partir de ahí, dejar que se expresen.

Se trata, por lo tanto, de una estrategia crucial, pues es de vital importancia evitar regalos innecesarios y absolutamente contraproducentes a tradiciones políticas abiertamente

antidemocráticas: la democracia —se sugiere a veces— es burguesa; el individuo, también; la libertad es, por definición, liberal; los derechos, un invento contrarrevolucionario orientado a constreñir la imaginación de la gente. No hay ofrendas al enemigo más necias y perniciosas (Domènech, 2009). Armémonos, pues, de «sentido común» y de «buen sentido» para poder afirmar (1) que aspiramos a «vivir bien» —en el sentido del «buen vivir»— y que queremos vivir «en común»; (2) que un «buen vivir en común» solo es posible desde una acción revolucionaria orientada a garantizar las bases materiales y simbólicas de vidas independientes en contexto(s) de interdependencia(s) no opresora(s); y (3) que solo a lomos de tales actos transformadores seremos capaces de definir y hacer realidad una idea sustantiva de libertad, de democracia, de persona y de sociedad.

En suma, si de lo que se trata es de articular mayorías sociales verdaderamente capaces de tumbar a la bestia, la «estrategia troyana» es a todas luces necesaria. Conviene, pues, nombrar los atributos de la bestia y mostrar hasta qué punto tales atributos paralizan cualquier posibilidad de realización de los valores que, una vez falseados, la propia bestia enarbola.

Los atributos de la bestia

Pero, ¿por dónde atacar a la bestia? Y antes aún: ¿de qué modos muestra la bestia toda su bestialidad? Es bien sabido: el elemento disciplinador, liberticida del capitalismo echa sus raíces en procesos de acumulación de capital que se asentaron en largos y masivos procesos de desposesión de recursos materiales que afectaron a grandes mayorías sociales (Federici, 2010; Harvey, 2003; Thompson, 2012). Contraviniendo importantes cláusulas normativas al respecto —pensemos en la famosa cláusula lockeana que obligaba a dejar «tanto y tan bueno» para los demás—, se dieron y continúan dándose procesos de apropiación privada de todo tipo de recursos, materiales e inmateriales, de carácter privativo y excluyente, que sumen en el despojo a quienes no lograron hacerse con una parte de esos recursos. Esto constituye una historia del pasado, pero también del más rabioso presente: nuevos cercamientos de tierras, acumulación de bienes raíces en pocas manos (Colau y

Alemany, 2012), cercamientos digitales (Laín Escandell, 2015) o patentes en biotecnología (Bertomeu, 2008) aparecen como nuevas formas de «acumulación por desposesión».

La consecuencia más notoria para la estructuración social capitalista es también por todos conocida: esa «desposesión originaria» convirtió y sigue convirtiendo el mercado de trabajo en una institución social inevitable. Como bien señaló Polanyi (1944), el mercado de trabajo se convierte en el centro de nuestras vidas por carecer el grueso de la población de otros medios para subsistir. Así lo había visto casi dos siglos atrás el propio Adam Smith: las clases trabajadoras acuden a los mercados de trabajo «con el frenesí de los desesperados» y, por ello, con escaso poder de negociación para codeterminar la naturaleza de la unidad productiva y las formas de trabajo que en ella se dan. En efecto, nos limitamos a agarrarnos a cualquier clavo ardiendo que en los mercados de trabajo se nos «ofrezca» —si es que se nos ofrece alguno, teniendo en cuenta las elevadas tasas de paro características de nuestras sociedades—, acudimos a ellos para implorar unos ingresos y, quizás, también unos derechos sociales básicos —pues los derechos con los que contamos se hallan altamente condicionados por nuestra participación en el mercado de trabajo (Pérez Orozco, 2014)—. La bestia es, por lo tanto, terriblemente empleocéntrica; tan empleocéntrica, que hasta algunas de las izquierdas que la quisieron y la quieren domesticar —sindicatos tradicionales, partidos socialistas y comunistas, etc.— construyen sus estrategias sin cuestionar la centralidad del mercado de trabajo como mecanismo de estructuración de nuestras sociedades.

Y el caso es que sabemos —o sabíamos, pues estas cosas a veces se olvidan—, desde Aristóteles a Marx y más acá, que el trabajo asalariado, por lo menos como realidad impuesta por la necesidad de sobrevivir como sea, es incompatible con la libertad: es «esclavitud a tiempo parcial», decía Aristóteles; es «esclavitud salarial», nos recordaba Marx. ¿Por qué? Pues porque delegamos en otros —sin poder hacer otra cosa— la libertad de decidir qué hacemos, cómo, a qué ritmo, con quién, para qué, para cuándo. Delegamos nuestro poder de decisión sobre la organización del trabajo y de la vida. En esto radica la mayor bestialidad de la bestia.

En la actualidad, a este sustrato definido por el capitalismo a lo largo de toda su historia se añade, además, la flexibilidad. Y esto nos sitúa en un espacio profundamente ambivalente. Por un lado, la flexibilidad es terriblemente hostil, pues nos convierte cada vez más en gallos de veleta a la caza de lo que nos echen. Por otro lado, la experiencia de la flexibilidad puede ser también potencialmente liberadora, pues ha permitido que la parte menos excluida del «precariado» pulverice viejas identidades ocupacionales y se acerque —seguramente de un modo tan solo parcialmente satisfactorio— a una vida abierta a diversas posibilidades, de una vida pluriactiva (Gorz, 1998), con tipos de trabajos más variados, con usos del tiempo también más diversos y porosos, acaso menos alienantes (Standing, 2014). Esta idea aparecía de forma clara en una pintada leída en Madrid no hace demasiado tiempo: «Lo peor que nos podría pasar sería volver a la normalidad». Parece, pues, que un hálito recorre nuestras calles: «No queremos volver a enfundarnos el mono de trabajo fordista de por vida» y en clave femenina: «No queremos ser "la gran mujer" que hay detrás de todo "gran hombre", de todo *male breadwinner*». Una parte nada menospreciable de las clases trabajadoras está, por lo tanto, levantando la voz para decir que somos nosotros y nosotras quienes queremos decidir qué vidas vivimos, esto es, qué trabajos hacemos, con qué ingredientes y en qué proporciones. Ni el palo de teléfono de la rigidez del capitalismo fordista —vidas ultraestructuradas alrededor de un empleo—, ni las mil virutas de las vidas trituradas por el cepillo de la precariedad; más bien vidas flexibles como cañas de bambú que se doblan y se adaptan —a nuestras cambiantes necesidades—, pero sin partirse ni dejar de ser lo que son. En otros términos: gobierno efectivo de nuestras vidas o, si se prefiere, «buen gobierno» de nuestras vidas. En definitiva: libertad.

Planes de rescate ciudadano para conquistarlo «todo»: el papel de la renta básica

Y esto nos obliga a poner sobre la mesa la cuestión del cómo. Lo que se sugerirá a partir de aquí es que la incondicionalidad de la política pública, unida a la disposición de espacios autogestionados para la apropiación y gestión colectivas de

bienes comunes, puede jugar un papel fundamental en la garantía del derecho a trabajos y a vidas pluriactivas y libres. En particular, ¿qué papel puede corresponder a la renta básica, ejemplo paradigmático de política incondicional, en el seno de este proyecto?

La idea de fondo es bien conocida: la renta básica, como ocurre también con las prestaciones en especie orientadas a garantizar nuestras existencias de forma incondicional, nos confiere, individual y colectivamente, y precisamente por esa incondicionalidad, dosis relevantes de poder de negociación para ir escogiendo y practicando de forma autónoma actividades y relaciones sociales; para ir desarrollando esas vidas flexibles y pluriactivas en condiciones de libertad efectiva.

En este sentido, conviene relacionar la propuesta de la renta básica con la de los «planes de rescate ciudadano». La renta básica ha de formar parte de un plan de rescate ciudadano *también incondicional* que, por esa incondicionalidad, nos haga más libres. Se ha dicho ya: tener la existencia material garantizada *ex ante*, incondicionalmente —en suma, como un derecho— nos permite oponernos a formas de trabajo y de vida que no nos satisfacen, que poco o nada tienen que ver con aquello que somos o queremos ser. Tener la existencia material garantizada incondicionalmente nos permite alzar nuestra voz y lograr participar de forma efectiva en los procesos de toma de decisiones sobre los contratos y las relaciones sociales que construimos. En otros términos, tener la existencia material garantizada incondicionalmente nos habilita para —poder— decir que *no* queremos vivir como se pretende que vivamos, todo ello para —poder— decir que *sí* queremos vivir de otros modos, con arreglo a otros criterios, quizás con otras personas, quizás orientados a arreglos productivos y reproductivos que alumbren mundos distintos, más nuestros. Lisa y llanamente: cuando tenemos un conjunto de recursos que garantizan nuestra existencia, adquirimos mayores cotas de poder de negociación, pues contamos con mayor fuerza para aguantar pulsos a lo largo del tiempo y con mayor capacidad de correr riesgos y de explorar opciones alternativas.

En efecto, el grueso de las tradiciones emancipatorias que han arribado al mundo moderno afanándose en contradecir la dinámica desposeedora del capitalismo han coincidido en señalar la importancia del vínculo existente entre seguridad

socio-económica, poder de negociación y libertad, con respecto a lograr una conformación verdaderamente colectiva y democrática de las distintas esferas del mundo en el que vivimos. Así, no nos basta con la asistencia *ex post* a quienes salen perdiendo de una interacción ineluctable con un statu quo también ineluctable; se precisan estructuras de derechos que blinden *ex ante* aquellos recursos que, al garantizar nuestra existencia material básica, puedan actuar como mecanismo para la puesta en funcionamiento de vidas realmente nuestras. Por ello es importante no hacer pasar por «planes de rescate ciudadano» lo que son «planes de choque» para situaciones de emergencia social. Huelga decir que un mundo con planes de choque condicionados a determinadas circunstancias es mucho más deseable que un mundo sin planes de choque de ningún tipo, pero conviene añadir a renglón seguido que los planes de rescate ciudadano aspiran a trascender —incluyéndola, claro está— la «mera» lucha contra la pobreza y la exclusión: los planes de rescate ciudadano aspiran a ampliar la libertad efectiva del conjunto de la población.

La renta básica no es, sin embargo, un proyecto exento de peligros. Pensemos, sin ir más lejos, en el posible uso neoliberal que puede hacerse de ella. En efecto, la renta básica podría presentarse como la mejor excusa para proceder al desmantelamiento de los regímenes del bienestar, tanto los existentes como los pendientes de conquista o replanteamiento. Podría sugerirse —y de hecho, ya ha sucedido— que la renta básica se limitase a constituir un conjunto de «monedillas» que actuasen como «cacahuetes de salvamento» en un contexto de desarme u obstrucción de las instituciones del bienestar. Al decir de Charles Murray (2006), la renta básica, esa cantidad de dinero contante y sonante «en nuestras manos», debería formar parte de «un plan para sustituir el Estado del bienestar». Conviene advertir en este punto que estos peligros de «absorción desvirtuadora» de propuestas e instituciones emancipatorias se ciernen sobre otras iniciativas que bien a menudo hacemos también nuestras. Este es el caso del uso perverso de la idea de autogestión que hace la derecha conservadora británica cuando nos habla de la *big society* como de una sociedad en la que la gente se asocia y se activa sin necesitar —o padecer— un Estado protector —o narcotizador—; o que hacen los defensores neoliberales de las *smart cities*, quienes parecen apreciar los espacios autogestionados

en la medida en que no generen demasiado conflicto y presten unos servicios que las instituciones públicas por ellos gobernadas no están dispuestas a prestar. Conviene actuar pues con suma cautela ante la posibilidad de tales intentos de distorsión de nuestro lenguaje, de nuestras «instituciones de lo común». En lo que a la renta básica respecta, ni qué decir tiene que, en caso de desmontaje u obstrucción «del resto» de la política pública, la concesión de una prestación monetaria, por muy incondicional que esta sea y por mucho pseudo discurso pro autogestión que acompañe la operación, en poco ayudaría a suavizar un escenario de verdadera pesadilla. Por poner solo un ejemplo: lo que le costaría en el mercado un seguro privado de salud a una persona mayor, en principio más expuesta a percances de salud que una persona joven, podría llegar a consumir buena parte de su renta básica, lo cual limitaría gravemente su potencial emancipador.

En suma, un plan de rescate ciudadano digno de tal nombre (1) ha de ser plenamente incondicional; (2) ha de ser completo, exhaustivo —esto es, ha de constituir todo un paquete de medidas que incluya también sanidad, educación, cuidados, vivienda, etc.—; y (3) ha de ir de la mano del control de las grandes acumulaciones de poder económico privado, pues por muy empoderados que estemos todos y todas «por abajo», difícilmente podremos ocupar el espacio social y económico que nos corresponde si los actores económicos más poderosos se han adueñado previamente de él, si han introducido barreras de entrada y lo han convertido en un lodazal impracticable para la gran mayoría.

Pero planes de rescate ciudadano ¿para construir qué mundo? Sin ir más lejos: ¿con qué dosis de mercado? ¿Con qué niveles de desmercantilización de recursos y actividades? ¿Con una desmercantilización facilitada por el Estado y/u operada a través de la autogestión? De nuevo, se hace difícil, si no insensato, tratar de ofrecer respuestas concluyentes y de validez universal a tales preguntas. Sobre todo porque importa menos el qué que el cómo, básicamente porque, en este caso, el cómo hace el qué: ¿cómo construimos nuestro mundo?

En otras palabras: la herramienta —el plan de rescate ciudadano incondicional— nos ha de empoderar para que podamos decidir, individual y colectivamente: (1) cuándo

andamos solos y solas —¿para cuándo la reivindicación del derecho al retiro, a la intimidad?—; (2) cuándo y cómo nos unimos a los demás; (3) para hacer qué cosas (en plural); (4) dentro o fuera de los mercados. Insistamos en este punto: ¿qué sometemos a intercambio comercial —el cual, por cierto, dista de ser degradante por definición— y qué desmercantilizamos —pues todo, empezando por la fuerza de trabajo, ha de ser desmercantiliz*able*, lo que no significa que todo deba ser desmercantiliz*ado*—?

Lo que con estas páginas se ha querido sugerir es que un buen vivir, un vivir en libertad, en democracia efectiva, es posible no tanto cuando nos hacemos con respuestas concretas a estas preguntas, sino cuando nos adueñamos (a través de la políticas públicas y de espacios autogestionados que garanticen incondicionalmente vidas dignas y vivibles) de recursos e instituciones que permitan que las posibles respuestas a todas estas preguntas (y las que puedan surgir) las demos todas y todos y que, además, sean respuestas plenamente vinculantes. Este es, quizás, el sentido de ese «todo» al que muchos y muchas aspiramos y que Marco Revelli descubrió en aquel muro de Turín.

Bibliografía

BERTOMEU, M. J. (2008), «Patentes en biotecnología: una nueva forma de "acumulación por desposesión"», en C. M. Correa (coord.), *Nuevos temas de Derecho Económico, Propiedad Intelectual y Bioética. Homenaje a Salvador Darío Bergel*, Buenos Aires, UBA, pp. 53-71.

CASASSAS, D. *et al.* (2015), «Indignation and Claims for Economic Sovereignty in Europe and the Americas: Renewing the Project of Control over Production», en P. Wagner (ed.), *African, American and European Trajectories of Modernity. Past Oppression, Future Justice?*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 258-287.

COLAU, A. y ALEMANY, A. (2012), *Vidas hipotecadas. De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*, Barcelona, Cuadrilátero de Libros.

DOMÈNECH, A. (2009), «"Democracia burguesa": nota sobre la génesis del oxímoron y la necedad del regalo», *Viento Sur*, núm. 100, pp. 95-100.

FEDERICI, S. (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.

GORZ, A. (1998), *Miseria del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós.

HARVEY, D. (2003), *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.

KATSIAFICAS, G. (2006), *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*, Edimburgo, AK Press.

LAÍN ESCANDELL, B. (2015), «Bienes comunes, nuevos cercamientos y economía política popular», *Política y Sociedad*, núm. 52 (1), pp. 99-124.

MURRAY, C. (2006), *In Our Hands. A Plan to Replace the Welfare State*, Washington DC, The American Enterprise Institute Press.

PÉREZ OROZCO, A. (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños.

POLANYI, K. (1944), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press [ed. cast.: *La gran transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007].

REVELLI, M. (2010), «La prima generazione arrabbiata del post-crescita», *Democrazia nella comunicazione*, disponible en http://megachip.globalist.it/.

STANDING, G. (2014), *Precariado. Una carta de derechos*, Madrid, Capitán Swing.

THOMPSON, E. P. (2012), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing.

6. La política y las políticas al servicio de la vida

Judith Flores

> El mundo es como una maloca.[1] Dicen los indios del Amazonas que el mundo es una gigantesca maloca. La puerta del frente, que solo pueden usar los hombres, es el Este y por ahí sale el Sol. El cielo es el techo y el Sol lo recorre todos los días hasta ponerse en el Oeste, que es el lado de las mujeres. Las montañas que sostienen el cielo son como los postes de la casa que sostienen el techo. En el borde de la Tierra hay unas colinas que son como las paredes de la maloca.[2]

Para leer la realidad ecuatoriana en los momentos actuales, se requiere colocarla en el tiempo histórico que atraviesa América Latina durante la última década, caracterizada por la llegada al poder de propuestas —que inicialmente se presentaron como renovadoras y de izquierda— abanderadas por buena parte de los movimientos de resistencia. Este es el sustrato, conformado por las propuestas políticas, demandas sociales y construcciones simbólicas que se desarrollaron durante la lucha contra la implementación de las medidas de ajuste estructural en nuestro país durante las décadas de 1980, 1990 y 2000, del sostén del gobierno llamado «progresista» que se encuentra en el poder político desde el año 2008.

---

1. Maloca es la casa donde habitan los pueblos amazónicos; está construida por ramas y una estructura de troncos de madera.

2. *Hijos de la Primavera, vida y palabras de los Indios de América,* México, FCE, 1995.

El gobierno de la revolución ciudadana y las contradicciones de los marcos legales[3]

En el año 2008, Rafael Correa llega a la presidencia con la agenda de lucha de las organizaciones sociales y la izquierda, plataforma que contemplaba ejes articuladores de los diversos actores sociales: el indígena, el sindicalista, las mujeres, los jóvenes y los ambientalistas, entre otros. Planteamientos como la construcción de un Estado plurinacional e intercultural, la soberanía nacional —resultado de la lucha contra la firma de los Tratados de Libre Comercio, TLC—, los derechos de la naturaleza, el fortalecimiento de los derechos laborales, los derechos de las mujeres... se recogen en una agenda común que correa esgrimirá en la primera etapa de su gobierno.

Respondiendo a la oferta de campaña, durante el primer año se procede a realizar una reforma política, canalizada a través de la Asamblea Constituyente (2007-2008), que aprueba la nueva Carta Magna mediante un referéndum constitucional. En el texto de la Constitución, tal como lo analiza Marcela Arellano, cabe leer dos cuestiones: por un lado, el texto recoge las reivindicaciones y los derechos en la primera parte de «Principios» y se da —en las leyes— el fortalecimiento de las libertades de todas las personas en el Ecuador. Sin embargo, en la segunda parte, la que corresponde a la organización y estructura del Estado y, por ende, la que posibilitará la vigencia de la parte de «Principios», se observa la construcción de un Estado de carácter autoritario, presidencialista. A pesar de que aparecen dos nuevas funciones del Estado —participación ciudadana y poder electoral—, los mecanismos institucionales están dados para que a través de la participación ciudadana el poder ejecutivo controle el resto de funciones. Se observa, por tanto, que el carácter autoritario del gobierno viene dado desde la expedición misma de la Constitución. Esta característica, si bien no es tan visible en el momento de aprobación de la Constitución, posteriormente y de manera inmediata se irá fortaleciendo hasta llegar a niveles de alta concentración de poder, eliminación de derechos constitucionales y criminalización de la lucha social,

3. Esta parte del análisis fue construida en diálogo con Marcela Arellano, dirigente de la Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales Libres (CEOSL).

todo con el aval, silencioso algunas veces, activo con frecuencia, de sectores de izquierda que se auparon en la propuesta de Alianza País.

Una de las regresiones en la Constitución fue mantener la división social del trabajo, al igual que las constituciones anteriores. Se sostuvo un tipo de organización para los empleados públicos y otro tipo de organización distinto para los obreros, sin cambios en relación con los procesos anteriores; el trabajo reproductivo, siendo un puntal de lucha importante para el movimiento de mujeres y feminista, terminará siendo el marco de posteriores medidas parche e, incluso, regresivas, no solo de cara a los derechos laborales de las mujeres, sino incluso de todo el movimiento sindical.

La aprobación del marco legal secundario de la reforma política desvela la contradicción entre los discursos aparentemente democráticos que apelaban a la participación ciudadana *versus* las prácticas excluyentes del poder legislativo que se han encargado de cumplir sin retraso y sin oposición las órdenes del ejecutivo para aprobar las leyes requeridas por este. Se han aprobado más de cien leyes sin contar con la participación efectiva de las organizaciones y los ciudadanos. En su lugar se dispusieron aparatajes para la socialización de las leyes y cuando las organizaciones pretendieron abrir debates, como en el caso de la ley de tierras,[4] fueron los representantes del poder legislativo quienes bloquearon estos procesos. Si bien se han debatido y aprobado leyes importantes para la vida del país, como la ley de hidrocarburos o la ley de aguas, las normas de reforma laboral, el código de la salud, el código orgánico integral penal o las normas que reforman el sector de la educación, el denominador común de todas ellas ha sido la falta de participación ciudadana. Otra característica ha sido la mezcla de determinados puntos, pocos, que efectivamente eran demandas de la población y la introducción de artículos atentatorios a los derechos tanto laborales como educativos, al control de los recursos petroleros, a las poblaciones en zona de minería, etc. El marco legal secundario contradice en buena parte los mandatos

4. Propuesta de Ley presentada por organizaciones campesinas bajo la modalidad de «iniciativa ciudadana», mecanismo contemplado en la Constitución.

constitucionales, por lo que varias de las leyes y reglamentos aprobados han sido rechazados por no regirse por los preceptos constitucionales.

La concentración del poder también está marcada por la falta de independencia del resto de funciones del Estado. Las funciones judicial, electoral y de participación ciudadana responden a los lineamientos del ejecutivo de manera abierta y sin pudor alguno. Alianza País llega incluso a argumentar políticamente esta lógica de funcionamiento.[5]

¿Cambio de modelo o caricatura de revolución?

Parafraseando un debate marxista de antaño,[6] en el Ecuador se escucha esta pregunta de manera recurrente: ¿hacia dónde lleva el pretendido cambio de modelo propuesto por la autodenominada revolución ciudadana?

El cambio de modelo, muy promocionado durante los ocho años que lleva en el poder Rafael Correa, no ha tocado las estructuras de la inequidad. El modelo económico centrado en la exportación de materia prima sigue su ruta, incorporando nuevas líneas extractivistas, como la minería a cielo abierto o la exploración y explotación de petróleo en áreas de alto impacto ambiental como el Parque Nacional Yasuní, actividades que conllevan un altísimo nivel de conflictividad social, pues implican el desplazamiento de poblaciones y la contaminación de ecosistemas hasta el punto de afectar la vida de las comunidades que habitan los lugares donde se realizan estas actividades. Centradas en los grupos de agroexportadores a

---

5. Declaraciones de Marcela Aguiñaga, vicepresidenta de la Asamblea Legislativa: «El poder está dividido en funciones pero todos deben coordinarse y responder a los requerimientos del ejecutivo. Quien está gobernando el país es Alianza País, somos nosotros los que estamos en el poder y aquí no hay división de poderes, aquí hay funciones distintas», mayo de 2015.

6. «¿Qué es el gobierno de Alianza País? Caricatura de revolución»: esta es una de las consignas gritadas por jóvenes universitarios en las movilizaciones antigubernamentales.

la vez que dejando de lado la agricultura familiar y campesina encargada de alimentar a la población, las políticas adoptadas han fortalecido el modelo agrario imperante.

Asistimos a una reorganización de la relación capital-trabajo, donde la balanza se inclina hacia los grupos de poder. El nuevo marco legal facilita y legitima la implementación de proyectos extractivistas, que llevan a la expulsión violenta de las poblaciones que rechacen dichos proyectos. Buena parte de estos proyectos están vinculados a China, país con el que el Ecuador se halla endeudado bajo el mecanismo de venta de petróleo anticipada para los próximos años.

El cambio de matriz productiva que proponía fortalecer la estrategia de sustitución de importaciones, el cambio de matriz energética que impulsaba la sustitución de energía fósil por energía limpia van a paso muy lento, si no en dirección contraria, ya que la decisión de explotar el Bloque ITT en el Parque Nacional Yasuní evidenció la incapacidad del gobierno para sostener una política que, en el marco de los derechos de la naturaleza, removía los cimientos de la lógica capitalista.

Con poca lógica se observa el planteamiento de cambio de matriz energética, pues presupone que primero se debe incrementar la extracción petrolera y minera para pasar luego a otro tipo de energía. Este otro tipo tampoco es el mejor, pues buena parte se basaría en la producción de biocombustibles, transformado así la tierra productiva dedicada a la producción de alimentos para consumo interno, para la siembra de maíz; plantea además la cuestión de los transgénicos, que están vetados por la Constitución.

El tejido organizativo y la política

Como ocurre en otros países latinoamericanos regidos por los autodenominados gobiernos progresistas, el tejido social y la izquierda fueron puestos a prueba. Durante el presente régimen, en el campo ideológico se da la construcción de un discurso, de un imaginario ambiguo y contradictorio: mientras en unas instancias, más publicitarias, se habla de soberanía del país — soberanía alimentaria, soberanía energética, soberanía financiera—, en otros espacios, que son los

encargados de la toma de decisiones y de las políticas que rigen la vida cotidiana, esos discursos ya no caben y la decisiones se toman siguiendo los órdenes ya establecidos. La soberanía del cuerpo es una salvedad, ya que el poder no está interesado en apropiarse de esta demanda pues vaciarla de contenido resulta complejo. Sin embargo, temas como la violencia contra las mujeres y el reconocimiento del trabajo reproductivo sí son parte del discurso gubernamental, bajo las mismas contradicciones y ambigüedades que hemos señalado.

Las expectativas que las organizaciones sociales y la izquierda ecuatoriana tenían al arranque del gobierno de la revolución ciudadana fueron rápidamente desechadas. La confrontación, inicialmente contra la derecha, contra el Imperio, pasó a ser sustituida por la confrontación —latente y suave al inicio, pero posteriormente y hasta la fecha, abierta y virulenta— a todo proceso crítico. Quien no se allana de manera total a las propuestas que expone el gobierno es considerado enemigo, oposición, lo cual conlleva ataques y denostaciones.

Esta práctica autoritaria ha impedido la actuación de las organizaciones, que, conviene recordar, ya venían debilitadas de un proceso de enfrentamiento con el poder durante los gobiernos neoliberales. A esa debilidad, asimismo provocada por limitaciones internas como la escasa renovación de cuadros, el caudillismo o la falta de formación, se sumaron diversas formas de ataque a las organizaciones. La cooptación de dirigentes es una de las primeras estrategias implementadas por el régimen, bajo una lógica clientelar: a cambio de la entrega de recursos puntuales —sea en infraestructura o en programas específicos—, la organización y sus dirigentes están llamados a defender la revolución. Otro mecanismo aplicado a las organizaciones sociales es provocar divisiones internas en su seno: durante este gobierno, es alta la cantidad de conflictos aupados por la presencia y el aval de funcionarios públicos. Cabe recalcar, además, el rol clave que en estos conflictos han jugado los otrora participantes de la izquierda, es decir, la misma gente que antes estaba y/o apoyaba el fortalecimiento de esas organizaciones, ahora no tiene problema alguno en facilitar su división. Otro método es la deslegitimación de los derechos defendidos por las organizaciones, así como la descalificación de sus dirigentes que pueden ser

acusados de manera pública —sin pruebas, en la mayoría de casos, y sin posibilidad de réplica— de cualquier cosa: caducos, dinosaurios, limitaditos, corruptos, mentirosos, metidos, incoherentes. La mirada patriarcal campa a sus anchas y las mujeres cargan, además de con los epítetos anteriores, con otros como gorditas, horrorosas, malcriaditas, majaderas, etc.

Esta serie de mecanismos utilizados se completa con los procesos de criminalización y judicialización de la protesta social. En el Ecuador se han dado más de doscientos juicios a dirigentes, hombres y mujeres, por ejercer el derecho a la protesta. En este periodo se han iniciado juicios por terrorismo —insólitos en el país—, una apertura que deja libre el camino a futuros procesos represivos. También se ha condenado a jóvenes y mujeres bajo el delito de protesta social. La represión policial ha ido incrementándose en las movilizaciones masivas de los últimos dos años: durante las jornadas de movilización nacional realizadas en agosto del año 2015, los militares allanaron las comunidades y casas de los dirigentes indígenas que lideraban la protesta social. Detuvieron a cientos de personas y apresaron, golpearon y acosaron sexualmente a mujeres indígenas por el hecho de participar en las movilizaciones.

Con dedicación especial se ha tratado, aunque más veraz sería decir se ha maltratado, al movimiento indígena que no es fiel al gobierno: la CONAIE ha sido afectada de manera directa con una campaña permanente de deslegitimación, división de sus organizaciones de base, judicialización y encarcelamiento de sus dirigentes. Esta arremetida no es casual pues el poder sabe que al afectar al movimiento indígena, se afecta a uno de los referentes de la resistencia ecuatoriana y latinoamericana. De esta forma se ataca el legado de décadas de resistencia contra el neoliberalismo, el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo.

La pregunta es: ¿por qué una sociedad caracterizada por su alto nivel de lucha y movilización durante el periodo neoliberal reacciona ahora con tanta lentitud? Sin lugar a dudas la campaña mediática dirigida a los sectores más empobrecidos ha sido importante e, incluso, determinante, en casos puntuales, a la hora de favorecer la imposición de una voz única desde el poder. Pero no podemos quedarnos ahí. La responsabilidad de la izquierda y de las organizaciones

sociales es asimismo elevada y es necesario asumir de manera crítica y autocrítica los límites, contradicciones, ambigüedades y carencias con las que se ha caminado a lo largo de estos ocho años.

Haber entregado la plataforma de lucha a Alianza País, la agenda programática construida durante años de resistencia al neoliberalismo, ha sido un craso error y se está pagando con creces. Si bien el debate teórico-político sobre dónde poner mayor énfasis, si en la lucha institucional o en la lucha fuera del Estado, estuvo presente al inicio del gobierno, pronto se observó que el debate de fondo era otro: ¿cambios puntuales o cambios en la estructura de poder? O un debate programático que recuerda los debates de inicio del siglo XX: «¿Reforma o revolución?», sabiendo de antemano que la salida no es lo uno o lo otro, sino que hay que reconocer la trama histórica capitalista, colonial y patriarcal, y situar ahí las luchas actuales y su dirección. ¿Se disputa el céntimo de un programa o la forma en la que se produce y distribuye la riqueza? ¿Se disputa la presencia —muchas veces solo formal— en un cargo público o la capacidad de decisión con autonomía? ¿Se disputa el cumplimiento de la meta en un ministerio o el fortalecimiento autónomo de las organizaciones? Al parecer el tema del poder está un tanto lejos en la forma de operar de la revolución ciudadana.

No se puede dejar de observar que el nivel de debate y de formación política es realmente bajo. No hay renovación de dirigentes, lo que lleva a fortalecer los caudillismos en el seno de las organizaciones. Centrada durante los últimos años en acciones puntuales y mediáticas, la práctica activista tampoco abre caminos para repensar condiciones de renovación del tejido organizativo. Un serio límite de la izquierda y de los movimientos sociales es la incapacidad de cuestionarse el alto nivel de machismo tanto en sus filas, como hacia fuera, en la política pública que propone. Por supuesto, esto se traduce en alejamientos y distancias con las mujeres no organizadas así como con el movimiento de mujeres y feminista en general. Lastimosamente la respuesta a las múltiples interpelaciones, ya sean de forma directa o a partir de constatar el incremento de la precariedad y la violencia

contra las mujeres, no alcanza para que las organizaciones coloquen en sus agendas las demandas de las mujeres y mucho menos para que estén dispuestas a darles espacios de representación.

En un contexto caracterizado por el machismo exacerbado, la violencia generalizada en lugar del diálogo, la denostación, la deslegitimación y la estigmatización, la izquierda ecuatoriana no sido capaz de dar una señal clara para armar una alianza con el feminismo y empujar un quiebre en el quehacer político del gobierno. En el marco de un proceso de modernización del capitalismo, asistimos también a una repatriarcalización del Estado y la sociedad, que coloca en condiciones de mayor vulnerabilidad a las mujeres. Este es el contexto en el que se dan las políticas de cuidado desarrolladas en el país.

¿Las políticas de cuidado entre dos aguas?

En el Ecuador, las estructuras de inequidad se han venido maquillando durante estos años, mientras las estructuras económicas, políticas, jurídicas e ideológicas que permiten la explotación de los seres humanos y la explotación irracional de la naturaleza siguen no solo intactas, sino que se han fortalecido. Esta contradicción se muestra de manera clara con las demandas históricas de las mujeres. Durante este régimen, el discurso y la agenda de las organizaciones de mujeres fueron «incorporados» en las agendas institucionales competentes, con una pequeña falla: la agenda fue sola, sin la presencia ni de la voz ni de la capacidad de agencia de las mujeres, convirtiéndose, por tanto, en un discurso que suena y se vende bien pero se halla vacío de contenidos o, al menos, de los contenidos originarios trabajados por el movimiento de mujeres y feminista.

La propuesta de leyes impulsada por la revolución ciudadana respondió a la demanda histórica de reconocimiento del trabajo reproductivo mediante una respuesta compleja, que ha tenido la habilidad de separar la condición de trabajadora en el hogar —remunerada o no remunerada— de la condición de trabajadora productora de riqueza y de la condición de mujer. Digamos que esta escisión es absolutamente

pertinente en el «modelo», si así puede llamarse, que aplica la revolución ciudadana: la modernización del capitalismo requiere mano de obra femenina y para esto le es necesario reconocer algunos derechos puntuales. Hará esto, pero nada más, pues no quiere trabajadoras que demanden derechos laborales, ni económicos, ni sexuales ni reproductivos. «Calladita te ves más bonita» es un lema que se ha generalizado en estos años.

Si se analiza el manejo político y mediático de las leyes que dan acceso al derecho a la seguridad social en igualdad de condiciones a las trabajadoras remuneradas del hogar y la ley de justicia laboral y reconocimiento del trabajo en el hogar, se ve, por el lado mediático, la utilización de estas leyes para vender la imagen de un gobierno que apoya a sectores que jamás habían sido reconocidos, un sector que no era reconocido como laboral, sino como «servidumbre». En una sociedad colonial como la ecuatoriana esta medida generó, efectivamente, muchas expectativas, y lo mismo sucedió con la propuesta de extender el derecho a la seguridad social a quienes realizan trabajo no remunerado en el hogar. Pero si se camina un poco más allá de las bambalinas de estas medidas, se podrá ver que estas leyes han jugado roles específicos en su momento: así todo el proceso de acercamiento y visibilización desde el gobierno de las mujeres trabajadoras remuneradas del hogar, trabajo previo a la aprobación de la ley que les garantizaba la seguridad social en igualdad de condiciones, se dio en un contexto caracterizado por el ataque a dirigentes sindicales y a centrales sindicales críticas con las medidas gubernamentales, que luego derivaron en la formación de una central sindical comandada desde el Ministerio de Trabajo, con un ministro de Trabajo del Partido Comunista —eso sí, muy fiel a la política oficial.

Con la ley de reconocimiento del trabajo en el hogar ocurre algo parecido: mientras, por una parte, la propuesta otorga —con carencias, pero igualmente otorga— la seguridad social a las personas que realizan trabajo en el hogar, en otro capítulo de la misma ley, se elimina la obligatoriedad del Estado ecuatoriano de aportar el 40 % de los fondos de pensión de los jubilados. Además, la ley va más lejos aún ya que determina que la conformación del fondo de jubilación para las personas que realizan trabajo en el hogar se constituirá

restando parte de las ganancias o utilidades que les corresponde por derecho a trabajadores y trabajadoras de los sectores público y privado; de esta forma, recae el requerimiento económico en todos los trabajadores y no en las empresas que son las que acaparan el trabajo reproductivo.

Este golpe tan fuerte a todos los trabajadores y trabajadoras debe llevarnos a revisar qué estamos entendiendo por procesos de redistribución de la riqueza. Es urgente cuestionarnos de manera colectiva a qué estamos apuntando y quién se fortalece cuando hablamos de políticas de reconocimiento de nuestro trabajo, del trabajo reproductivo. Esta utilización perversa no llevará a las mujeres a ceder en sus demandas, pero sí se precisa resituar estas últimas en el tiempo presente y en la trama de la resistencia. La crisis actual abre la posibilidad de abordar nuevos caminos de cambio estructural. Poner en el centro la vida como eje articulador de las prioridades sociales señala un cambio de rumbo capaz de poner patas arriba lo que habitualmente entendemos por economía. ¿Una economía al servicio de las personas? ¿Qué es la desmercantilización de la vida? ¿Qué significa realmente esto? ¿Cómo se construyen políticas para el cuidado que fortalezcan esta apuesta?

La economía capitalista está organizada para acumular a costa de la destrucción de la naturaleza y de la explotación y despojo de los trabajadores y trabajadoras. Necesitamos colocar en el centro el cuidado de la vida, postulado que en el mundo andino incluye el cuidado de los seres humanos y de la naturaleza. Estamos hablando de una economía que nos lleve a pensar y a colocar las bases de un nuevo pacto social y de un nuevo pacto sexual. Este marco de la gran política, de la economía de la vida, debería sostener las políticas del cuidado que se puedan adoptar en un país, en un municipio o en un barrio: la gran política y las medidas sectoriales y locales no deben estar desarticuladas. Un enorme error de la izquierda cuando llega a espacios de gobierno es creer que la gran política se realiza en el palacio presidencial; esta pérdida de horizonte deja ver la disputa por el poder. Y es que el poder no está en la Asamblea Legislativa, sino que se filtra día a día por la vida cotidiana de las personas. En el Ecuador, la izquierda ha cedido la disputa por ese poder. La izquierda que apoya la revolución ciudadana ha cedido con facilidad

su legado histórico a cambio de puestos y proyectos transitorios: no han tenido la capacidad de disputar ni la gran política, ni la política del día a día, colocándose en el lugar del silencio o del apoyo crítico que en realidad solo ha fortalecido cada día más al capitalismo. Parece que olvidaron que la economía y la política van de la mano, y que hablar de las dos es hablar de poder, no de temas administrativos.

Cuando el trabajo administrativo es el centro del quehacer político, las políticas parche pasan a ser vistas como medidas revolucionarias, porque no hay capacidad de evaluar hacia dónde llevan las medidas tomadas. El feminismo popular y andino propone, como todos los feminismos, cambiar la sociedad entera. No es un planteamiento solo para las mujeres, sino que se incorpora el abordaje de un conjunto de inequidades que atraviesan tanto a hombres como a mujeres del Abya Yala, pues no es posible pensar en nuevas formas de relaciones de género sin contemplar la descolonización: racismo y machismo están medularmente imbricados. Por otro lado, tampoco se puede pensar de manera aislada en la redistribución de la riqueza, si antes no se cuestiona de dónde viene esa riqueza: además de la explotación de la mano de obra, hay una doble y triple explotación si el trabajador es mujer, india o negra. Y si pensamos en que la riqueza obtenida es el resultado de la destrucción de ecosistemas que están llenos de vida animal, vegetal y espiritual, la cuestión es todavía más grave, pues esos entornos que se destruyen con las actividades de extracción de los recursos naturales son la fuente de vida material y espiritual de muchos pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianos.

Nuestro feminismo propone un pacto donde hombres y mujeres sean seres activos en la búsqueda de una nueva alianza entre hombres y mujeres, así como entre seres humanos y naturaleza. Un pacto basado en el hecho concreto de que durante siglos las formas de producción campesina y comunitaria alimentaron al mundo con técnicas que garantizaban y respetaban los ciclos de los elementos naturales. ¿Sería entonces posible recuperar el legado comunitario para construir otras formas de hacer y de vivir la economía? Apostamos a que sí y, en esta otra forma, el cuidado está en el centro. Se trata de algo que durante muchos siglos han hecho posible las comunidades andinas: es posible, por lo tanto, retomar este legado.

PARTE III

Transformación social y políticas públicas

Se trata de pensar en torno a políticas públicas entendidas no como instrumento de control y gobernanza, sino como herramienta de autodiagnóstico y materialización de unos derechos ligados a anhelos de mejora en las condiciones de vida y de realización democrática. En este sentido se pretende explorar el modo en que se han utilizado políticas públicas con fines de transformación social y analizar contextualizadamente los resultados de casos concretos tanto en los objetivos explícitos de las políticas públicas implementadas, como en la valoración de la experiencia y del aprendizaje en la gestión pública por parte de sus protagonistas. En definitiva, nos gustaría acercar una muestra del laboratorio de políticas públicas nacido al calor de diversas experiencias de ejercicio de gestión pública desde una óptica emancipadora.

Para invitar a pensar colectivamente, nos preguntamos lo siguiente: ¿de qué modo las políticas públicas diseñadas desde una óptica estereotipada o fija de una categoría específica sobre la que se quiere incidir, puede ocultar, invisibilizar o reafirmar privilegios de género, de clase, etc.? ¿Es posible, o deseable, garantizar logros para determinadas categorías sin una lógica de la representación en la autoría e implementación de políticas públicas? ¿Cómo es posible asentar sólidamente la responsabilidad en la implementación de políticas públicas? ¿Es posible atajar la exclusión institucional —en el diseño e implementación de políticas públicas—, sin atajar la exclusión discursiva —en la ocupación de posiciones de enunciación?

7. Sostenibilidad y política para la vida cotidiana

La práctica y la lucidez de la derrota

Laura Gómez Hernández

Cuando en 2011 Bildu accedió al gobierno de la Diputación Foral de Gipuzkoa —DFG—, desde la Dirección de Igualdad entendimos que se abría la posibilidad histórica de que la institución pública se hiciera eco y compartiera las preguntas que hacía tiempo se estaba haciendo el movimiento feminista y otros movimientos sociales y ciudadanos acerca de qué crisis era esa de la que se hablaba constantemente, el porqué de la misma y hacia dónde queríamos caminar como conjunto social. Y entendimos que abrir esta discusión colectiva ya inauguraba una nueva forma de entender y de hacer política. Un camino que, a la vez que implicaba la democratización de la discusión y la construcción de un horizonte común, establecía la corresponsabilidad del conjunto para alcanzarlo.

Diseño y desarrollo de una política de igualdad como medio para crear la conciencia que no teníamos

Desde esta perspectiva, el diseño e implementación de la política no era un fin en sí mismo, sino una herramienta pedagógica que, desde el análisis feminista, tenía que servir para compartir las preguntas que no se habían querido escuchar desde la institución y empezar a compartir las respuestas que no se habían querido encontrar desde, con y para la gente.

Tenía que servir para entender la verdadera dimensión de la crisis, para construir un nuevo relato que nos autorizara a imaginar otras formas de vivir juntas y juntos, para proponer alternativas colectivas que combatieran con argumentos la resignación a una incertidumbre vital que solo parecía ofrecer como respuesta el «arréglate como puedas» o el «sálvese quien pueda».

Hicimos dos preguntas que requerían abrir el debate a nivel social e institucional: «¿Cuál es la vida que merece la pena ser vivida?» y «¿Cómo nos vamos a organizar colectivamente para sostenerla?». La búsqueda de respuestas colectivas nos exigía abordar algunas cuestiones clave que nos iban a servir como guía:

1. Si el eje de la discusión era que el sentido de estar aquí era vivir una vida digna de ser vivida, teníamos que abordar cómo y quién estaba sosteniendo la vida en la actualidad. Teníamos que valorar el sistema socioeconómico desde los lugares, procesos y cuerpos invisibilizados por el mercado. Y desde ahí, ver en qué medida este último estaba ayudando a sostener la vida o, por el contrario, a hacerla inviable.

2. Cualquier respuesta que se diera debía estar guiada por dos principios éticos irrenunciables: nuestras respuestas tenían que ser universales —la vida digna de algunas personas no podía lograrse a costa del mal vivir de otras—, pero también debían atender la singularidad de la diversidad de experiencias y condiciones vitales.

3. Era preciso crear los espacios de discusión democrática de los que carecíamos. Espacios donde las gentes pudiéramos mirar de frente los conflictos invisibilizados, nombrarlos para darles existencia, indagar en sus causas para entender cómo habíamos llegado hasta aquí y compartir las respuestas que se iban a traducir en intervenciones desde las políticas públicas. Desde el punto de vista metodológico, articulamos la participación en distintas esferas, cada cual con tiempos e intensidades diferentes. Primero, abrimos la discusión fuera de la institución foral, tanto a las técnicas de igualdad local de los ayuntamientos gipuzkoanos como al movimiento feminista y asociativo de mujeres

por la igualdad. Después, trasladamos las discusiones y propuestas de aterrizaje a la institución misma, a cargos públicos y personal técnico.

4. La discusión y la búsqueda de respuestas colectivas no se ajustaba solo a un proceso participado de diseño de la política pública. La búsqueda empleaba tiempos que trascendían la lógica político-institucional de planificación de una legislatura. Y desde esta perspectiva, los espacios de participación articulados fuera se transformaron en espacios estables que acompañaron la definición pero también el desarrollo de la propia política. Se trataba de articular un diálogo interminable que adoptara la forma de un ascensor. Un ascensor que entraba en la institución aportando, proponiendo, vigilando, para después salir y devolver al conjunto de la sociedad, y de nuevo volver a entrar. Desde esta perspectiva se crearon GUNEA (Consejo de participación e interlocución para la igualdad entre el movimiento feminista y asociativo de mujeres por la igualdad) y DFG (Red de técnicas de igualdad local de Gipuzkoa).

Una crisis que amenaza la vida

> Nosotras, el buen vivir pensamos que era darles de comer a nuestros hijos, sacarlos adelante, mandarlos a estudiar. Y todo eso lo conseguimos hacer. Llegó una crisis en la que había muchos parados y nos tocó con los hijos en el paro. Pensamos que el hecho de que los chavales siguieran estudiando era bueno. Nos sacrificamos, nos apretamos el cinturón. Aunque ya no teníamos ni cinturón. Aprendimos a vivir con lo que ahora se dice de dejar los libros a uno y a otro, a dejarse la ropa los unos a los otros. Nuestros hijos aprendieron a ir a los mercadillos y a ir guapos con cuatro perras. Aprendieron un montón de valores y de cosas. ¿Y qué es lo que pasó? Que se han encontrado en el paro con cuarenta, cuarenta y dos, cuarenta y cuatro años. Llevan como quien dice quince años trabajando. Ahora como han estado mucho tiempo en el paro, las madres que somos viudas y estamos a cero en todo, nos sacrificamos por ellos. Se metieron en hipotecas. Les llegó la crisis y les pilló con

> hipotecas. Y las madres, que seguimos siendo viudas, que no tenemos un duro con estas pensiones y que estamos con la soga al cuello, pensamos «en qué lío se han metido». Y nosotras somos invisibles: nunca se nos ha valorado como mujeres y si somos viudas aún menos porque no se nos ve por ningún lado.[1]

En ese proceso de abrir la discusión compartiendo miradas, planteamos que frente a la mirada hegemónica que reduce la crisis a los problemas existentes en los circuitos de la economía monetizada y la entiende como un fenómeno pasajero, nosotras considerábamos que la crisis apuntaba a problemas de fondo vinculados con la quiebra de los procesos y el entorno terrestre que permite sostener la vida; con el cuestionamiento del sistema de representación política y, por tanto, de las formas en las que habíamos acordado gestionar las preocupaciones comunes; con la puesta en cuestión de nuestro sistema ético y de valores, que permite guiar y autorregular nuestros comportamientos individuales y sociales.

En definitiva, planteamos que observando el conjunto del sistema desde la perspectiva de hacer la vida sostenible, la conclusión es que la prioridad no es su sostén, sino la obtención de beneficios económicos. La vida se ha puesto al servicio del capital. La vida se entiende como una mercancía que debe ser rentable. Asimismo alertamos de que el sistema no solo no prioriza la vida, sino que además oculta el hecho de que la responsabilidad de sostenerla recae sobre un ejército de mujeres. Y le interesa ocultarlo porque es precisamente ese trabajo invisible, sin valor social, privatizado, feminizado y realizado en condiciones de precariedad y explotación el que, en última instancia, sostiene la vida. Así, al tiempo que las miradas hegemónicas apelaban a la solidaridad colectiva para apretarse el cinturón, los hogares y, en su seno, las mujeres son quienes han asumido, a costa de un mayor mal vivir, los recortes brutales en cuestiones clave para el bienestar colectivo.

La estrategia del sistema pasaba por invisibilizar el conflicto irresoluble entre la lógica de acumulación y el sostenimiento de la vida al objeto de legitimar una sociedad donde la

1. Participante en el proceso de elaboración del II Plan para la Igualdad de Mujeres y Hombres en Gipuzkoa.

vida está amenazada, así como por lograr que cada quien considere de forma individual el problema de buscarse las habichuelas. La nuestra hacía precisamente lo contrario. Colocaba la visibilización y la discusión sobre dicho conflicto como eje central para entender el callejón sin salida en el que nos habíamos metido y para buscar juntxs[2] la manera de salir de él.

Y entonces, nos preguntamos: igualdad ¿para qué? ¿Igualdad para que haya más mujeres en los consejos de administración de las empresas del Ibex35? ¿Igualdad en un modelo que necesita el trabajo gratuito y precario de las mujeres para seguir funcionando? ¿Igualdad para qué mujeres?

Una política de igualdad que sitúa la vida y su cuidado en el centro del modelo de organización económica y social

En esta tesitura, más bien terrible, entre vidas al servicio de la lógica de la acumulación o vidas al servicio de la plenitud o el buen vivir, pensamos que había que elegir. Y elegimos la vida y su cuidado. Decidimos que queríamos la igualdad para vivir una vida que mereciera la pena ser vivida como única forma real de hacerla efectiva. Y que en esta elección estábamos obligadxs/dos/as a revisar el contrato social y sexual diseñado sin las mujeres así como a abrir un proceso que permitiera reinventarnos como conjunto social, esta vez con las mujeres.

Perfilamos una alternativa anclada en una ética colectiva del cuidado que entendía que en tanto seres vulnerables e interdependientes, también somos corresponsables de proporcionarnos un contexto donde cada cual pueda tener una vida buena.

Y nos lanzamos a hacerlo desde uno de los corazones del sin sentido, la DFG (Diputación Foral de Gipuzkoa), para recuperarla y ponerla al servicio de aquello de lo que nunca debía haberse alejado. La DFG tenía que contribuir, por ende, tanto a redefinir el papel de la tríada formada por

2. Se respeta aquí la voluntad de la autora de usar «x» para visibilizar las diversas identidades sexuales y de género. [N. de E.]

instituciones públicas-mercados-hogares en el cuidado de las vidas, como a rediseñar y construir, en su caso, otro tipo de estructuras socio-económicas capaces de alcanzar ese fin.

Priorizamos articular la intervención en torno a dos tipos de políticas. Por un lado, las que respondían a las urgencias y perseguían frenar la precarización de la vida de las personas y, en particular, de las mujeres, en el aquí y el ahora. Por otro, aquellas que primaban la redistribución sobre el crecimiento, las que detraían recursos de la lógica de acumulación y los ponían a funcionar en otra lógica, las que, por lo tanto, podían empezar a apuntalar otro modelo socio-económico.

Habíamos definido así el por qué y el hacia dónde queríamos caminar. Nos quedaba diseñar el cómo y el por dónde transitaríamos desde el aquí y el ahora hacia el horizonte de buen vivir.

Propusimos una agenda de tránsito con seis líneas principales,[3] que escapaban de la agenda de las políticas de igualdad clásicas. Dicha agenda no solo ponía la atención en qué se iba a hacer, sino en con quién y cómo. Lo que se hiciera debía hacerse con y para el fortalecimiento de las redes y prácticas de, prioritariamente, un sujeto feminista, pero también en pos de una alianza entre agentes diversos con capacidad de transformación social (movimiento feminista, movimientos sociales, sindicatos, ONGs y entidades sociales, etc. —sin olvidar las miradas y voces de quienes nunca están y nunca se escuchan—). Esto implicaba para la DFG un proceso de desaprendizaje, desburocratización y desinstitucionalización. El cuidado mutuo y la «cooperación empática» se convertían así, como señala Christine Sylvester, en un «método feminista para gestionar, trabajar, respetar y superar cuestiones, posiciones y perspectivas rígidas sin anular las diferencias».[4]

---

3. Buen gobierno; cuidados dignos y universales; una economía para la sostenibilidad de la vida; un entorno urbano, rural, relacional y medioambiental que posibilitara sostener la vida; redes y prácticas feministas; vidas libres de violencia machista.

4. En E. Porter, *Construir la paz. La experiencia y el papel de las mujeres en perspectiva internacional*, Barcelona, Bellaterra, 2012.

Las dudas en la apuesta

Estábamos cambiando la agenda de las políticas de igualdad en un diálogo con otras miradas críticas con un modelo de desarrollo basado en el crecimiento económico y la democracia liberal representativa. Miradas que proponían articular prácticas locales desde una visión de superación de las desigualdades sociales y de género a escala global. Y las dudas nos asaltaban. Sabíamos que visibilizar el conflicto entre el capital y la vida era ir en la dirección correcta. Que estábamos siendo valientes al plantearlo porque nos daba la posibilidad de ir a la raíz de los problemas. Pero sentíamos el peso de la responsabilidad. Estábamos abriendo debates peligrosos en un contexto institucional y político de desmantelamiento de las políticas sociales y de igualdad. Planteamos la necesidad de redefinir el concepto de violencia contra las mujeres porque ya no nos servía para explicar las diversas expresiones de la violencia machista y los diversos cuerpos que la enfrentan.[5] Propusimos ampliar la mirada acerca del sujeto feminista para construirlo en términos de alianzas y no de identidades. El cambio de agenda también afectaba a los instrumentos de intervención. Los informes de evaluación de impacto de género ya no podían seguir afirmando, por ejemplo, que el Impuesto de Sociedades vigente tenía un impacto positivo en términos de género; al ampliar el foco, lo considerábamos regresivo en términos sociales y de igualdad.

Nos preocupaba que las fuerzas políticas, sociales y económicas neoliberales y heteropatriarcales se apoyaran en esta ampliación del foco para entender la crítica a su manera y acelerar el proceso de desmantelamiento. Nos preocupaba, también, que las miradas heteropatriarcales de la izquierda clásica, de algunos de nuestros propios compañeros, contribuyeran entonces a diluir las propuestas en la totalidad de la acción de gobierno, reduciéndolas de esta forma a una mera política discursiva. Nos preocupaba, asimismo, el deterioro y

5. Una aproximación a la conceptualización de la violencia machista y al modelo de política de lucha contra la violencia machista propuesto puede encontrarse en la Norma Foral 2/2015 para la Igualdad de Mujeres y Hombres en Gipuzkoa.

la pérdida de algunas alianzas feministas —institucionales y sociales—, que habíamos aprendido a cuidar, conscientes de que nuestra fragmentación nos lleva a la derrota.

Nos movíamos en esa tensión entre la defensa de lo que teníamos y era producto de las luchas feministas y sociales —Estado del bienestar en una sociedad de mercado— pero que, sabíamos, no acabaría con las desigualdades sociales y de género, y el freno ante lo peor posible que ya estaba asomando —Estado mínimo y sociedad de mercado salvaje—. Salir de la disyuntiva y apostar por un horizonte utópico nos llevó a afirmar que la condición del tránsito pasaba por honrar nuestra memoria, nuestra pertenencia al cuerpo histórico feminista que nos había permitido llegar hasta aquí. Pero también a reconocer que el «hasta aquí» alcanzado ya no era suficiente. Que teníamos que reconstruirlo juntas. Y en el camino, pedir generosidad para poder discutir sobre nuestros diagnósticos erróneos y nuestras fórmulas agotadas, pero también sobre las estrategias capaces de ensanchar las posibilidades de la discusión sin abrir grietas susceptibles de debilitarnos.

Compartir todo esto tanto con compañeras sabias y estratégicas como con algunos compañeros —pocos pero efectivos— dentro de la coalición de Bildu y fuera de ella, nos ayudó a ir tejiendo, en los espacios participativos que habíamos creado, las alianzas que iban a facilitar la suma de muchas voluntades a la apuesta por el «cambio con memoria» que estábamos proponiendo. Y finalmente conseguimos que el grueso del movimiento feminista y asociativo por la igualdad guipuzcoano, que las técnicas de igualdad de distintos niveles de la administración pública vasca y que la mesa de feminismo de Bildu creyeran en mí, creyeran en nosotras.[6]

Y creyeron no solo en nuestras palabras, sino también en nuestro coraje para demostrar que podíamos salir, y salir ganando, de esa disyuntiva.

---

6. Nota de la compañera Aurora Iturrioz acerca de los aportes individuales y colectivos a lo hecho: «Al final lo colectivo es una suma de individualidades. Y ni se puede usurpar el trabajo colectivo, ni se pueden hacer colectivos los aportes y el valor individual».

«Faros» para la acción de un gobierno para el buen vivir

Nuestro planteamiento de política pública de igualdad no era una política social, ni solo —aunque también— una política sectorial con una agenda específica. Era una de las «políticas faro» que debía guiar la acción del gobierno: una política transversal que sirve de linterna al resto de las políticas públicas en el tránsito hacia otro modelo.

Debía haber sido el plan de un gobierno pero no lo fue. Y aunque así hubiera sido, una política de igualdad no puede diluirse en un plan de gobierno. Una política de igualdad exige una posición simbólica, funcional y material propia, así como unas estructuras de organización interna adecuadas dentro de la institución pública para dotarse de una capacidad real de guiar e incidir. Así, por ejemplo, se creó una Dirección de Igualdad única colocada en el lugar simbólico y funcional más importante de la DFG: el Gabinete del Diputado General; se pasó de un presupuesto del 0,06 % a un presupuesto del 0,2 %; se aumentó el personal técnico al servicio de la Dirección de dos personas a cinco; se elaboró y aprobó, en el parlamento territorial, una norma foral para la igualdad de mujeres y hombres que elevaba a rango legal el enfoque feminista de la sostenibilidad de la vida y en la que la DFG se comprometía a crear las condiciones estructurales para que la política de igualdad pudiera guiar al conjunto de la institución.

Por otra parte, una propuesta de este calado exige un planteamiento «bomba» dentro de la institución, a fin de «dinamitar» su sentido común. Exige cambiarlo todo: sus prioridades y, en función de las mismas, sus formas de ingreso y de redistribución del gasto, así como una reorganización de su propio modelo de funcionariado público. Y dentro de ese marco debe guiar las políticas públicas con más capacidad de transformar las estructuras que producen y reproducen las desigualdades sociales y de género, como la política fiscal, la política de cuidados, las políticas que facilitan el acceso a recursos, las políticas con capacidad de incidencia en los mercados o las políticas de participación ciudadana.

Exige, por último, el diseño de una agenda de tránsito en tiempos que no corresponden con una legislatura, sino con el cambio social. Dado que el diseño de la política de igualdad

aspira a funcionar como un punto de inflexión identificando estrategias que respondan al ahora pero sin perder de vista la necesidad de erosionar el modelo actual, se estableció un periodo de planificación de ocho años. Entendimos que este era un periodo adecuado para poder evaluar el impacto social de una política de igualdad que camina hacia un horizonte de buen vivir.

Al lío: el laboratorio de prácticas

Las prácticas desarrolladas exceden lo que pueda contar en este artículo. Me centraré, por lo tanto, en aquellas que mejor ejemplifican, en mi opinión, el aterrizaje de lo proyectado y más se alejan de intervenciones públicas características de una agenda clásica de políticas de igualdad de corte liberal.

Derecho al cuidado y mejora de las condiciones laborales de las cuidadoras profesionales

> Hoy es un día diferente para nosotras. En nuestros años de lucha hemos hecho miles de pancartas, hemos roto el cómodo silencio de los despachos oficiales, hemos realizado huelgas de casi dos años, hemos sido despedidas, hemos sido explotadas sin compasión alguna en todas las residencias, incluidas las que no tienen ánimo de lucro y hasta las religiosas. Hemos hecho de todo... pero esto no. Han pasado cuatro años y las cosas han cambiado. Y mucho. Por primera vez hemos comprobado que desde la política se puede apoyar a las trabajadoras, que no todos los políticos son iguales, que se puede decidir invertir en las personas en vez de en mejorar el beneficio de las empresas, que se puede decidir mejorar la vida laboral de miles de mujeres. Y lo habéis hecho.[7]

---

7. Fragmento de la carta de despedida enviada a Ander Rodríguez, ex diputado del Departamento de Política Social y a su equipo, por todas las cuidadoras profesionales de residencias y centros de día de Gipuzkoa.

Si bien el Plan de Igualdad[8] mantiene una concepción ampliada de lo que implica el cuidado —todas las personas necesitamos cuidados en distintos momentos de nuestras vidas, lo cual exige un trabajo que no es cuantificable ni reducible al marco de las políticas públicas—, su intervención se centró en la población adulta en situación de dependencia tanto por nuestras competencias como DFG como por tratarse de colectivos que requieren de cuidados más intensivos y especializados.

Planteamos el derecho al cuidado en un doble sentido: por un lado el derecho a decidir si cuidar o no, a decidir a quién cuidar y a poder hacerlo en condiciones dignas; por otro, el derecho a recibir cuidados dignos y a decidir cómo ser cuidada o cuidado. Hablar de derechos en torno a los cuidados es muy importante porque nos permite considerar una realidad invisible en tanto nuevo objeto de derecho, detectar su vulneración efectiva, resaltar los cuidados como una responsabilidad social e incidir, por último, en su dimensión universal (para todas las personas).

Desde esta concepción del derecho al cuidado, algunas de las medidas puestas en marcha desde la DFG han perseguido incentivar que el cuidado de las personas dependientes deje de sostenerse en las renuncias de las mujeres del entorno familiar y que estas dispongan de más opciones para poder elegir si cuidar o no y cómo hacerlo:

1. Mantenimiento o aumento de las prestaciones a la dependencia y priorización, mediante el aumento de la cobertura a todos los grados de dependencia, del acceso a la prestación económica de asistencia personal (PEAP) que reciben las personas en situación de dependencia y con la que contratan cuidados profesionales, frente a la prestación económica de cuidados en el entorno (PECE), que reciben familiares a cargo del cuidado de personas dependientes, mayoritariamente mujeres. Autorización para que las distintas prestaciones económicas y los servicios o programas públicos sean compatibles y puedan ser utilizados simultáneamente.

8. II Plan para la Igualdad de Mujeres y Hombres en Gipuzkoa; disponible online.

2. Desarrollo de una experiencia piloto que nos permitiera realizar un seguimiento de las condiciones en las que las personas cuidadoras, mayoritariamente mujeres, cuidan en el entorno familiar, con un doble objetivo: en primer lugar, introducir mejoras inmediatas tanto en las condiciones de las personas cuidadoras, atendiendo al impacto que este trabajo tiene sobre sus vidas (relacional, emocional, económico o físico), como en las condiciones en las que son cuidadas las personas en situación de dependencia. En segundo lugar, problematizar, a la vista de su impacto, la prestación de los cuidados en el espacio privado para abrir la discusión y facilitar la transición hacia una reorganización de los mismos que deje de centrarse en los hogares.
3. Introducción en la formación dirigida a personas cuidadoras de contenidos sobre autocuidado y negociación intrahogar para el reparto de los cuidados, a fin de proporcionar herramientas que permitieran a las mujeres cuidadoras enfrentar la ética reaccionaria de los cuidados y plantear la corresponsabilidad del reparto del cuidado dentro de los hogares.
4. Aprobación de un decreto foral que invertía 1,2 millones de euros para reducir el sistema de copago para las personas usuarias de los servicios públicos de cuidado. Su propósito era incentivar el uso de los servicios públicos —desincentivando las alternativas privadas de cuidado como el empleo de hogar— y transitar hacia un sistema de copago más progresivo y homogéneo —distintos sistemas de copago para los distintos servicios—.
5. Puesta en marcha de medidas destinadas a revalorizar el trabajo de cuidados profesionales:

   a) establecimiento de las condiciones laborales en las que debe contratar cuidados quien recibe la PEAP, al no poder intervenir en la regulación de la categoría laboral de empleada de hogar por ser competencia estatal;

   b) mejora de los convenios colectivos de las residencias y centros de día, en su inmensa mayoría gestionados por entidades privadas —con y sin ánimo de lucro—, mediante la reducción de sus márgenes de

> beneficio del 5 % al 3 % y su reinversión en la mejora de las condiciones laborales —salariales, horarias, etc.— de las trabajadoras profesionales. La representación empresarial denunció al Gobierno Foral aduciendo alteración de la relación de fuerzas en la negociación colectiva (¡!). En todo caso, el resultado fue que el 95 % de las entidades que gestionaban los servicios públicos firmaron los convenios en el marco de las propuestas realizadas por la DFG. El actual Gobierno Foral, presidido por el PNV-PSE anunció, sin embargo, entre sus medidas «acabar con el intervencionismo radical del Gobierno Foral de Bildu en las residencias y centros de día de Gipuzkoa».

De este modo, se pusieron en marcha medidas para frenar la precarización de la vida de las personas y para detraer recursos de los mercados a fin de ponerlos al servicio de una economía centrada en la sostenibilidad de la vida.

Seguimiento de la crisis de reproducción social

En el marco de la elaboración bianual del informe de pobreza y exclusión social en Gipuzkoa se introdujeron nuevos indicadores que nos permitían ampliar el concepto de pobreza no limitando su análisis a los ingresos disponibles. Empezamos a hablar de «pobreza energética» y de «pobreza de tiempo». En este último caso, esta nueva mirada nos permitía valorar el tiempo que exigen y el papel que juegan los trabajos reproductivos en el bienestar colectivo; también nos permitía analizar cómo se distribuyen tiempo y trabajo —reproductivo— dentro de los hogares y, por lo tanto, quién estaba contribuyendo a ese bienestar colectivo. De esta manera, podíamos empezar a leer los hogares no solo como lugares de cooperación, sino también de conflicto, al operar relaciones de poder que distribuyen desigualmente sus distintos recursos. Además, podíamos analizar la estrecha relación entre la distribución desigual del trabajo reproductivo y su vinculación con la escasez de ingresos económicos.

Finalmente, los nuevos indicadores también nos permitían ver qué ocurría en situaciones complejas de medir y mejorar los análisis cruzados de sexo-género con la situación administrativa, el acceso a la vivienda, la protección social o la

situación en el mercado laboral (tanto formal como informal). En definitiva, podíamos contar con análisis ampliados que nos permitían conocer mejor y diseñar y/o redefinir los mecanismos de política pública con los que contábamos para intervenir sobre la realidad y para hacer pedagogía.

Garantía del acceso a recursos para todas las personas

En primer lugar, nos propusimos mejorar la capacidad de consumo mediante prestaciones monetarias que podían ser universales, contributivas o asistenciales:

1. En la categoría de prestación universal, un simulacro de la Renta Básica de ciudadanía a través de cambios en el IRPF gipuzkoano que demostraban su viabilidad económica y sus efectos a favor de la disminución de las desigualdades sociales y de género.
2. Puesta en marcha de la Ayuda de Garantía de Ingresos —AGI—, que completaba la Renta de Garantía de Ingresos —RGI—. En 2014, el 30 % de estas ayudas las percibían mujeres, la mayoría de las cuales eran cabeza de familias monomarentales. Dado que el 70 % restante lo recibían hombres cabeza de familia, comenzamos un estudio para avanzar en formulaciones de carácter individual que permitieran asegurar un reparto equitativo de los recursos dentro de los hogares.
3. Ampliación de la cobertura de las personas que pueden recibir prestaciones económicas de ayuda a la dependencia al extenderlas a todos los grados de dependencia. Así, 14.662 personas más han podido acceder a las mismas en Gipuzkoa.

En segundo lugar, quisimos mejorar la capacidad de consumo al facilitar el acceso a un salario mediante el aumento de la cantidad de puestos de trabajo y/o la redistribución de los empleos existentes y mediante la mejora de las condiciones laborales:

1. Mayor contratación de asistentes. La ampliación de la cobertura de la PEAP había hecho aumentar considerablemente su demanda y con ello la contratación de asistentes —empleadas de hogar— dadas de alta en la Seguridad Social. Al tiempo, la mejora de los

convenios de cuidados profesionales residenciales había, también, aumentado el número de puestos de trabajo. Así en 2014, por ejemplo, de las 11.252 nuevas altas en la Seguridad Social en servicios residenciales y no residenciales en el Estado español, 1000 se hicieron en Gipuzkoa, esto es, casi el 9 % del total.

2. Propuestas de reforma fiscal y de política de contratación pública, como se verá más adelante.
3. Promoción del acceso directo a los servicios públicos y formas de gestión colectiva:

   a) Fortalecimiento de los servicios públicos: se crearon 681 plazas en centros de cuidado a personas en situación de dependencia, salud mental, inserción social, atención a mujeres víctimas que enfrentan violencia machista, menores y centros ocupacionales.

   b) Reforzamiento del apoyo al programa autogestionado por personas con diversidad funcional que se articula mediante el diseño de un plan personalizado de horas necesarias de atención y que cuenta con un apoyo económico que oscila en una horquilla que va desde los 300€ a los 2000€ aproximadamente. Se trata de un programa que promueve la autonomía y la desinstitucionalización de la atención.

4. Apoyo al programa Aukera dirigido a trabajadoras sexuales. A través de este se han atendido las necesidades más inmediatas de las mujeres, como asesoramiento jurídico frente a las ordenanzas municipales que las sancionan, revisiones médicas o información sobre salud sexual y reproductiva, al tiempo que se ha querido impulsar la formación de cooperativas de servicios que les permita regularizar su trabajo y, por lo tanto, acceder a los derechos ligados a estos como la tarjeta sanitaria, pensiones de jubilación o prestación por desempleo.

Sustracción de recursos de los mercados para ponerlos a funcionar al servicio de otra economía

En un contexto de control del déficit, había que poner en marcha medidas que permitieran aumentar los ingresos y

redireccionar el gasto hacia actividades que implicaran la asunción de una responsabilidad colectiva en el sostenimiento de la vida. Para el logro de estos objetivos, contábamos con dos instrumentos clave: la política fiscal —ingresos— y la política de contratación y subvención pública —gastos—.

La primera es el instrumento recaudatorio con el que colectivamente nos dotamos de estructuras de sostenimiento social y, al mismo tiempo, y aún más en el caso de los impuestos directos y progresivos, generamos políticas de equidad y redistribución de rentas, pero también guiamos, al igual que con la política de contratación, el comportamiento de las empresas, del mercado laboral, de los hogares y de las personas.

En el marco de una reforma fiscal progresiva que introduzca criterios de género en su progresividad, merece la pena mencionar brevemente:

1. Reforma del impuesto de patrimonio y su transformación mediante la aprobación de la Norma Foral 10/2012, de 18 de diciembre, del Impuesto sobre la Riqueza y las Grandes Fortunas, que tuvo un efecto no buscado desde la perspectiva de género. Al ampliar el concepto de patrimonio y considerar como tal la participación en empresas familiares y las actividades económicas como la riqueza derivada de las operaciones bursátiles, nos encontramos con una fortuna que hasta la fecha no tributaba y cuyos poseedores eran fundamentalmente hombres. Además, se eliminó el escudo fiscal que impedía que el pago del IRPF y del Impuesto de Patrimonio superara el 60 % de los ingresos anuales. Afectaba al 1 % de la población con un patrimonio superior a 700.000€ y con viviendas por valor superior a 300.000€. Con él, se han ingresado más de 50 millones de euros anuales. Habíamos conseguido redistribuir la riqueza un poco más justamente en términos sociales y de género.

2. Elaboración del Anteproyecto de Norma Foral del Impuesto sobre beneficios de las sociedades que proponía reformar el impuesto de sociedades actualmente vigente. El impuesto actual cuenta con un sinfín de deducciones fiscales que provoca que las sociedades con mayores beneficios no paguen ningún tipo

impositivo y que lo recaudado provenga, en su mayor parte, de las sociedades con menores beneficios. En ese marco, nuestra propuesta únicamente fijaba una deducción para I+D+i y un fondo de reserva de inversiones. En ambos casos, el tipo máximo de deducción solo se podía obtener si: a) se creaba empleo femenino, en general, y allí donde las mujeres estaban infrarrepresentadas y en puestos de dirección; b) si se mejoraban las condiciones laborales en los ámbitos en los que estamos sobrerrepresentadas y precarizadas; c) si se establecían medidas que corresponsabilizaran a los hombres del cuidado de las personas; d) si se introducían mejoras para la conciliación laboral, familiar y social; o e) si se introducían medidas para prevenir e intervenir en situaciones de acoso sexista. En el caso del I+D+i, fuimos más allá de establecer el tipo máximo de deducción en las cuestiones señaladas pero aplicadas al ámbito de la I+D+i. Nos atrevimos a definir como desarrollo objeto de apoyo público aquel que tenía como objetivo el cuidado de las personas y no depredaba el entorno terrestre; también nos atrevimos a ampliar el concepto de innovación no tecnológica, considerando como tal, por ejemplo, los procesos de cambio organizacional al servicio de mejorar la vida de las personas en cuanto al reparto de los tiempos de trabajo, la participación en las decisiones de las entidades o el impulso de mecanismos para que los hombres se responsabilizaran de los cuidados.

3. Propuestas avanzadas para la modificación del impuesto del IRPF vinculadas con transitar hacia la desaparición de la tributación conjunta, las discriminaciones vinculadas a una menor reducción en la base según el tipo familiar —mayor reducción para la familia tradicional y menor para las monoparentales— y la introducción de medidas encaminadas a frenar la pobreza infantil y la feminización de la pobreza.

Por otra parte, la reforma de la política de contratación y subvención pública se realizó a través de la aprobación de la Norma Foral 4/2013 para la incorporación de cláusulas sociales en los contratos de obras públicas y a través de la Norma Foral 11/2014, de 29 de octubre, de incorporación de

cláusulas contractuales relativas a la compra pública socialmente responsable en la contratación del sector público foral. En ellas se introducían cláusulas de igualdad, sociales y medioambientales, en las condiciones de ejecución de la actividad contratada o subvencionada y no solo en los criterios de valoración. De este modo, dábamos un paso más en el establecimiento de medidas dirigidas a establecer condiciones y ventajas competitivas en las contrataciones públicas o en la concesión de subvenciones para aquellas actividades que actúan con criterios de responsabilidad social, medioambiental y de igualdad.

Buscar lucidez en el tránsito hacia el buen vivir: reflexiones derivadas de la práctica y de una derrota electoral

> Hoy aprendí que los japoneses creen que cuando algo ha sufrido un daño y tiene una historia, se vuelve más hermoso y por eso reparan objetos rotos rellenando sus grietas con oro y plata —*kintsukuroi*—. En lugar de tratar de ocultar los defectos y grietas, estos se acentúan y celebran, ya que ahora se han convertido en prueba de la imperfección y la fragilidad, pero también de la resiliencia: la capacidad de recuperarse y de hacerse más fuerte. (Anónimo)

En 2011, desde la Dirección de Igualdad habíamos entendido que las instituciones públicas eran claves para la mediación en el conflicto entre el capital y la vida. Y habíamos trabajado hasta el agotamiento para que la institución cambiara de rumbo, cambiándose a sí misma, y para que se hiciera responsable de algunas dimensiones del buen vivir. Pero los resultados de las elecciones del 25 de mayo de 2015 nos dijeron que habíamos perdido a la gente.

Una propuesta política que no ocupa la centralidad de la acción gubernamental

Desde el análisis feminista, habíamos diseñado una política como herramienta pedagógica para ampliar la conciencia ciudadana. Habíamos proyectado un imaginario que merecía la pena para el conjunto social, para el cuidado de las

vidas, susceptible de transformarse en una alternativa eficaz al sentido común neoliberal y patriarcal. Habíamos entendido que nuestra intervención pública debía mejorar las condiciones materiales de las mujeres y de la gente, sus márgenes de libertad, al tiempo que restaba recursos a la lógica del beneficio para ponerlos al servicio de la creación de recursos públicos destinados al cuidado de esas vidas, haciéndolos funcionar en una lógica de cooperación. Y lo habíamos hecho con las mujeres y con la gente. Sin embargo... perdimos a la gente. Y en el desasosiego de la derrota fui entendiendo varias cosas.

Por ejemplo, que aunque nuestro planteamiento había dado en las claves para el cambio, no habíamos ocupado la centralidad de los planteamientos del gobierno. Había que asumir, pues, que nuestros planteamientos y prácticas habían sido hechos desde la periferia gubernamental y su impacto en la conciencia de la gente había sido limitado en términos cuantitativos. Logramos, eso sí, alianzas poderosas —Hacienda o Política social— que nos permitieron desarrollar prácticas con una capacidad de transformación importante.

¿Un gobierno del cambio sin que la gente quiera el cambio? Sin conciencia no hay posibilidad de sostener transformaciones

Fuimos «el gobierno del cambio sin que la gente quisiera el cambio». Pero ¿fue realmente así? El análisis de las razones excede los objetivos de este artículo, pero a la vista de los resultados electorales y del desmantelamiento inmediato emprendido por el nuevo gobierno PNV-PSE, merece la pena aproximarnos a buscar alguna respuesta.

Resulta difícil creer que una mayoría social no apoyara aquello que mejoraba sus vidas. Es decir, que no apoyara un impuesto a la riqueza y a las grandes fortunas, un refuerzo de las inspecciones fiscales de las Sociedades de Promoción de Empresas, una subida del gravamen a las viviendas vacacionales, un plan de ayudas destinado a garantizar los ingresos, una interpelación a las grandes empresas para que se corresponsabilizaran del bienestar colectivo en vez de limitarse a buscar la acumulación de capital en sus cuentas de beneficios. Resultaba difícil entender que la gente no apoyara un sistema de recogida y gestión de la basura pensado para no alimentar

la lógica depredadora; que no aprobara la mejora de las condiciones laborales de las cuidadoras profesionales o el colocar el cuidado de las personas, en términos de universalidad, como el eje que debía guiar la intervención pública.

Cambiamos el sentido de las intervenciones públicas, tuvimos el coraje de tomar decisiones de calado, hicimos leyes que requirieron el tejido de alianzas ciudadanas, institucionales y políticas para sacarlas adelante —como la norma foral para la igualdad de mujeres y hombres, que cambiaba el sentido de la política de igualdad—, creamos la Dirección de Educación Tributaria, respondimos a las urgencias creando prestaciones que no nos competían —como la AGI— ante la falta de respuesta del gobierno autonómico. Pero llegó el gobierno PNV-PSE y comenzó el desmantelamiento.

Si resulta difícil creer todo esto, tenemos que concluir que no fuimos capaces de explicar y dar argumentos que, construidos con la gente, esta hubiera sentido como suyos, para confrontarlos con las razones que daban quienes defendían —PP, PSE y PNV— los intereses de las élites económicas. Y no fuimos capaces de hacerlo por una estrategia política de «asalto a las instituciones» con una agenda centrada en dos cuestiones prioritarias: «la soberanía como medio para el cambio social» y la apuesta por la resolución del conflicto vasco. Frente a la preeminencia de ambas cuestiones, el resto de la agenda o bien quedaba eclipsada, o bien no estaba desarrollada y se fue construyendo en un hacer institucional que actuaba, en ocasiones, desde marcos contradictorios, a veces emancipatorios y otras veces socio-liberales, en explícita pugna a la hora de hacer avanzar algunas de las prácticas descritas. Y desde esos marcos, la posibilidad de llevar a cabo una comunicación pedagógica capaz de combatir los argumentos de los enemigos de la sostenibilidad de la vida —humana y no humana— era ciencia ficción.

Tenemos que entender, por lo tanto, que desde las instituciones y las políticas públicas, la mirada y la acción emancipadoras no bastan si no van acompañadas de cambios de conciencia que hagan sostenibles y, con ello, irreversibles, los cambios a medio plazo. Esto es, que cualquier estrategia política que aspire a una transformación social tiene que acompañarse, tanto antes como después del «asalto institucional», de una agenda emancipadora capaz de ocupar la centralidad, de

articular mecanismos pedagógicos al servicio de la generación de una conciencia crítica que confronte lo existente y transite los cambios estructurales en negociación con las personas.

Las dificultades de un gobierno precario que nada a contracorriente y enfrenta los ataques del statu quo

Hicimos una gestión que, en aspectos de relevancia, nadaba a contracorriente en el contexto institucional y político de nuestro entorno. Pese a la hegemonía institucional de Bildu en Gipuzkoa —gobierno en la DFG y en 68 municipios de los 88 existentes en Gipuzkoa—, la DFG era un gobierno en minoría. No pudimos sacar adelante la regulación del nuevo impuesto que gravaba el beneficio de las sociedades, ni las modificaciones en el IRPF para hacerlo más progresivo, para eliminar sus sesgos de género y para convertirlo en herramienta contra la pobreza infantil y la feminización de la pobreza. Tampoco pudimos ni siquiera iniciar el camino de volver a hacer públicos los servicios de cuidados. Nos vimos, además, obligadxs a prorrogar el presupuesto de 2015 por falta de apoyos parlamentarios y a desistir, por ende, de las inversiones sociales planificadas.

También gobernamos en precario debido a la herencia de una institución con un endeudamiento elevado y un amplio volumen de créditos comprometidos. Además, accedimos al gobierno en un contexto institucional donde se exigía el pago de la deuda y la contención del déficit público. Sufrimos la Ley de estabilidad presupuestaria en el mismo momento en que disminuían los ingresos públicos sin que nadie, desde el arco político parlamentario, apoyara una reforma fiscal integral progresiva que atendiera las dimensiones de género.

Pese a ello, en el análisis comparativo anual, las políticas puestas en marcha mostraron que contábamos con los datos de desempleo y de desigualdad social más bajos del conjunto de Euskadi y del Estado español y con los mejores indicadores de actividad económica. Pero daba igual. Los principales medios de comunicación gipuzkoanos, la patronal gipuzkoana —ADEGI— y los voceros de los viejos partidos políticos —PNV, PSE y PP— gritaban que Gipuzkoa estaba paralizada. Tres meses después de su llegada y pese a un agosto inhábil,

en términos de acción de gobierno, todos ellos señalan que «Gipuzkoa va bien» y se atribuyen los indicadores que antes se afanaban en ocultar.

Las dificultades de dibujar y cortar el traje al mismo tiempo

Habíamos hecho una propuesta que exigía buscar respuestas que no teníamos para caminar hacia el objetivo social del buen vivir desde el análisis feminista. Pero teníamos que actuar al mismo tiempo y esto lo complejizaba todo.

Nuestra propuesta entendía que el sistema sexo-género heteronormativo opera junto con otros sistemas de poder que colocan a las personas en posiciones de desigualdad no solo inter-género —entre mujeres y hombres—, sino también intra-género —entre mujeres—. Sacamos las políticas de igualdad de su gueto y las pusimos en diálogo con otros enfoques emancipadores. Esto facilitó que otras políticas sectoriales se apropiaran de la visión y del discurso propuestos, declinándolos en mecanismos de políticas públicas concretas. Pero se hizo desde la periferia. Y desde esta no se puede incidir para cambiar un modelo público que a nivel organizativo es jerárquico y separa y coloca todo en compartimentos estancos. Necesitamos pensar en otro modelo organizativo que clarifique cuáles son las «políticas faro» y cómo crear las condiciones internas de forma que estas ocupen la centralidad y sean capaces de guiar la acción de gobierno sin diluirse en el planteamiento global.

Una agenda común con el movimiento feminista y otros agentes sociales de cambio: ¿cómo?

Fuimos una Dirección de Igualdad que se hizo eco de las preguntas y de los análisis sobre la crisis provenientes del movimiento feminista y de otros agentes sociales de cambio. Además, nuestro planteamiento partía de la necesidad de reforzar sus capacidades así como de construir, al mismo tiempo, una agenda común ampliada. Solo esto ya implicaba una enmienda a la totalidad de la propia institución. Entendimos que había que reconocer de dónde veníamos. Que muchas veces era preciso colocar la institución en un segundo plano para poder escuchar las voces de la calle. Por otra parte, las

alianzas entre sujetos diversos entendidas no solo como deseo sino también como necesidad, nos obligaban a materializar su práctica en espacios y recursos concretos.

En primer lugar, creando espacios o «habitaciones propias» desde, con y para las mujeres, donde la institución podía transferir conocimientos y facilitar su discusión, de suerte que estos fueran devueltos en forma de propuesta para volver a ser dialogada. La construcción de una agenda desde la interseccionalidad de miradas exige una condición: crear y fortalecer los espacios feministas.

El diálogo, por otra parte, solo podía hacerse sobre la base de la honestidad y la transparencia. La lealtad de las que estábamos temporalmente dentro no era hacia el gobierno, sino hacia los principios que nos habían llevado hasta allí. Combatíamos con nuestra práctica el patriotismo de partido. Hacerlo así facilitaba la empatía de la calle con las instancias políticas e institucionales. Y entendimos que el diálogo sincero también implicaba entender que cada cual tenía su papel en lo público y que, por lo tanto, la honestidad no implicaba en ningún caso acallar las críticas públicas, realizadas desde la corresponsabilidad, a las decisiones del gobierno. Que estas solo podían ser buenas.

En segundo lugar, las líneas del propio plan compartían un ámbito de intervención común que llamamos «Ampliar la mirada», ideado para ponerse al servicio de una generación de alianzas que permitiera ir ampliando la agenda común al tiempo que se iban buscando las respuestas y certidumbres de las que carecíamos.

Pero la construcción de una agenda común también exige que el movimiento feminista y otros agentes sociales de cambio se enfrenten a la tarea de pasar de una agenda de confrontación a una agenda de construcción con instituciones viejas que quieren transformarse para ponerse al servicio de otras cosas. Para hacerlo, parece inevitable que se vean obligados a abrir en sus propias entrañas el debate sobre su agenda política, sus estrategias de incidencia y de acción colectiva, así como sus formas de hacer, al objeto de iniciar un diálogo con la institución que permita construir una agenda común así como corresponsabilizarse conjuntamente del tránsito.

En cualquier caso, y pese a los esfuerzos, es evidente que el trabajo que hicimos fue insuficiente en términos de alianzas. Como muestra un botón. Algunas de las batallas más importantes, como la mejora de las condiciones laborales de las cuidadoras profesionales en los servicios públicos de cuidado, se pudieron ganar gracias a la alianza sindical. Así, pues, se fue centro a centro para explicar cuáles eran nuestras lecturas y qué propuestas estábamos haciendo. Y lograron que las cuidadoras profesionales unidas resistieran en huelga hasta lograr los objetivos propuestos. Sin embargo, su pelea, nuestra pelea, no fue apoyada por el conjunto de las mujeres gipuzcoanas.

La tensión contradictoria entre los tiempos institucionales y los tiempos de vida

Si articulamos procesos de cambio que quieren hacerse con la gente, no podemos perder de vista que participa no solo quien quiere, sino sobre todo quien puede. Los tiempos de vida se distribuyen de manera desigual según el sexo, el estatus migratorio o el poder adquisitivo. Si asumimos que la institución no puede aspirar a representar las voces que no están, entonces tiene que ser creativa para articular la participación de las eternas ausentes: las precarias, las cuidadoras a tiempo completo, las migrantes empleadas como trabajadores domésticas internas, las diversas funcionales o las trabajadoras sexuales. Y tiene que asumir que sin la mejora de las condiciones materiales de vida de las mujeres diversas —y, por extensión, del conjunto social— y la ampliación consecuente de sus márgenes de elección, va a ser imposible contar con su presencia. Resulta un ejercicio de cinismo hablar de promoción de la participación ciudadana y de participación socio-política de las mujeres sin transformar las estructuras que impiden dicha participación.

La colonización neoliberal y patriarcal de las organizaciones políticas y de los gobiernos institucionales

En el modelo neoliberal, el tiempo siempre es dinero; nosotras planteamos que el tiempo es vida. Es cierto que nos dejamos los tiempos de vida al servicio del cambio social pero

también lo es que vivimos en un modelo de tiempo que nos exprime y enferma. Son evidentes nuestro deterioro físico, nuestra vejez prematura. Entendimos que estábamos colonizadas por la lógica neoliberal de empleo del tiempo y por la ficción patriarcal de la disponibilidad total y de la ausencia de otras responsabilidades. Reinventar las instituciones pasa, por lo tanto, por reinventar las lógicas que nos mueven a quienes formamos parte de ellas.

Bildu llegó al gobierno de la DFG en 2011 y desde la Dirección de Igualdad entendimos que teníamos una oportunidad histórica. Y la aprovechamos. Rediseñamos la agenda de las políticas de igualdad y cambiamos el enfoque teórico que la sostenía, así como sus instrumentos de intervención. Consideramos al sujeto feminista y a otros sujetos de transformación como alianzas estratégicas para transitar hacia el buen vivir y para frenar el avance de este sistema biocida. Pero los cambios que se emprenden para la gente sin cambiar su conciencia se pierden siempre. La derrota electoral de mayo me arrebató la esperanza y me sumió en la desolación. Alguien me dijo entonces que solo sobre lo perdido cantamos. Que la pérdida y la derrota solo pueden darnos lucidez para hacer análisis que nos ayuden a entender. Porque cuando entendemos podemos volver a ponernos en marcha.

Bibliografía

ARCARONS, J., D. Raventós, L. Torrens, «Propuesta de financiación de la Renta básica en Gipuzkoa», 2014; disponible en Internet.

FERNANDEZ ORTIZ DE ZARATE, G., «EH Bildu y Podemos: ¿asalto a los cielos o travesía en el desierto?, *Revista Viento Sur*, 2015; disponible en Internet.

______ (2015), *Cooperación vasca y movimientos sociales. Manual de implementación de la agenda alternativa de solidaridad internacionalista,* Hegoa, Universidad del País Vasco.

LEJARZA RODRIGUEZ, A., «De elecciones y lecciones», *Sinpermiso.info*, 2015.

PEREZ OROZCO, A., *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

PORTER, E., *Construir la paz. La experiencia y el papel de las mujeres en perspectiva internacional,* Barcelona, Bellaterra, 2012.

RENÉ RAMIREZ, G., *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2012.

RIECHMANN, J., *¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena*, Madrid, Catarata, 2011.

Encuestas, propuestas, normas y planes de la Diputación Foral de Gipuzcoa

Encuesta de pobreza y exclusión social en Gipuzkoa, 2015.

Nuevas propuestas para la tributación de la riqueza en Europa, Departamento de Hacienda y Finanzas, Diputación Foral de Gipuzkoa, 2015.

II Plan para la Igualdad de Mujeres y Hombres en Gipuzkoa y *Documental del proceso de elaboración del II Plan para la Igualdad de Mujeres y Hombres en Gipuzkoa.*

Norma Foral 2/2015, de 9 de marzo, para la Igualdad de Mujeres y Hombres, BOG núm. 50, 16 de marzo de 2015.

Norma Foral 10/2012, de 18 de diciembre, del Impuesto sobre la Riqueza y Grandes Fortunas.

Norma Foral 4/2003, para la Incorporación de cláusulas sociales en los contratos de obras públicas del sector público foral.

Norma Foral 11/2014, de 29 de octubre, de Incorporación de cláusulas contractuales relativas a la compra pública socialmente responsable en la contratación del sector público foral.

8. La revolución democrática será diversa y accesible, o no será

Nuria Gómez Jiménez

Un baño de realidad

En los periodos de crisis la indignación puede llegar a ser un acicate para la experimentación y el surgimiento de nuevas formas de hacer política. Si se sabe aprovechar, es un momento oportuno para cuestionar las fallas del modelo organizativo y abrir el debate socio-político sobre mejoras y alternativas en las políticas públicas, a fin de garantizar un modelo más justo, democrático e inclusivo para todxs.[1]

El déficit de derechos y la precariedad de las condiciones vitales de las personas con diversidad funcional[2] son anteriores a la crisis, pero se han agravado a partir de la misma. Cuatro décadas de democracia y de Estado de derecho no han conseguido poner la vida de las personas con diversidad funcional en el mismo plano de igualdad de oportunidades que el resto de la ciudadanía. El riesgo de exclusión social es mucho más elevado entre la población con diversidad funcional y así lo reflejan las estadísticas. A día de hoy seguimos con políticas segregacionistas y muy pocas personas se

1. Se respeta aquí la voluntad de la autora de usar «x» para visibilizar las diversas identidades sexuales y de género. [N de E.]

2. El término diversidad funcional, como se verá más adelante, señala que cada cuerpo se expresa y funciona de forma diferente a cualquier otro, sin colocar un cuerpo-tipo como norma o «normal» respecto al cual los diferentes serían «minus»válidos. [N. de E.]

escandalizan del apartheid educativo que aísla a los niños y niñas con diversidad funcional en centros especiales; o de las políticas que fuerzan a las personas a ser recluidas en residencias; o de la discriminación que suponen las condiciones de inaccesibilidad al entorno; o de la política eugenésica de interrupción voluntaria del embarazo que permite un plazo más largo del general si el feto tiene diversidad funcional; y un largo etcétera de vulneraciones que han sido visibilizadas en el informe de SOLCOM.[3] ¿Por qué gran parte de la sociedad ni se inmuta ni denuncia estas situaciones?

La opresión social de las personas con diversidad funcional ni empezó ni acabará con esta crisis económica. El trasfondo es mucho más complejo y hunde sus raíces en una opresión histórica y estructural, profundamente arraigada a nivel cultural y relacionada con la bioética y la biopolítica, es decir, con el concepto mismo de lo que consideramos vida humana. ¿Todas las vidas tienen igual valor? Según los ejemplos anteriores es evidente que no. Hay formas de ser y estar en el mundo minusvaloradas por su forma de funcionar.

Nada sobre nosotrxs, sin nosotrxs

El Foro de Vida Independiente y Divertad (FVID) es una comunidad virtual, un ágora moderna. Nace en 2001, como foro esencialmente destinado a la reflexión y al debate en torno a los discursos, miradas y prácticas sobre la diversidad funcional. Su objetivo es proponer alternativas liberadoras, distintas a las hegemónicas. Su fundamento, la filosofía del Movimiento de Vida Independiente. El Foro está formado por personas que, sintiéndonos diferentes, con cuerpos y formas de funcionar diversos, deseamos vivir nuestras diferencias desde el respeto y la valoración de lo que son: una expresión más de la diversidad humana. Siempre hemos vivido bajo los criterios de la mirada del otro y necesitamos construir nuestra identidad libre de connotaciones negativas. Una identidad desde la que sentirnos orgullosxs de ser lo que somos.

3. Véase este informe de SOLCOM en http://www.asociacionsolcom.org/informe_solcom_2011

Al igual que otros movimientos emancipatorios, el vínculo con una identidad positiva promueve un orgullo que favorece el activismo político y nos conduce a movilizarnos hacia nuevos horizontes de liberación. Este activismo subvierte las lógicas de representación tradicionales. Somos ciudadanxs que nos autoorganizamos y ejercemos una participación democrática directa aprovechando el potencial de Internet. Cada uno/a se representa a sí mismo/a y todxs cooperamos en red por un fin común: la defensa de los derechos humanos y la promoción de la vida independiente en España. No tenemos estructuras, ni junta directiva, ni representantes y tampoco recibimos subvenciones; lo cual, lejos de ser un impedimento, ha sido clave para potenciar un activismo abierto y plural al que cada vez se suman más voces, un movimiento con el que cada vez se identifican más personas. Funcionamos de forma horizontal, como expresa nuestro lema «Nada sobre nosotros/as, sin nosotros/as» y esto es un motor para el empoderamiento, la cooperación entre iguales y la transformación democrática. Nos reconocemos como voces expertas y con autoridad en cuestiones de diversidad, y reclamamos mayor interlocución así como mecanismos de participación real en las leyes y políticas que nos afectan.

En tan solo dos décadas, hemos conseguido ser un referente en diversidad funcional, comparecido ante el Congreso de los Diputados y ante diversos parlamentos autonómicos, y organizado nueve Marchas por la Diversidad Funcional. También hemos generado conocimiento propio a través de jornadas y publicaciones, creado SOLCOM (una organización para el activismo y la defensa jurídica), impulsado diferentes Oficinas de Vida Independiente (OVIs)[4] en todo el Estado y desarrollado varios proyectos piloto de asistencia personal autogestionada.

La confluencia del FVID con el movimiento 15M era de esperar. Compartimos discursos, formas de organización y estrategias comunes. Estamos aportando elementos novedosos

4. Como se explicará más adelante, las OVIs son entidades gestionadas por personas con diversidad funcional con el objetivo principal de proporcionar herramientas de asistencia personal y difundir el modelo de vida independiente [N. de E.]

y con gran potencial transformador para entender la política, tanto dentro como fuera de las instituciones, como una cosa de todxs y de abajo a arriba.

Una nueva identidad: la diversidad funcional

Desde siempre, las personas con diversidad funcional hemos sido etiquetadas con calificativos ofensivos como inválidxs, minusválidxs, discapacitadxs, dependientes y un largo etcétera, dependiendo de lo «políticamente correcto» en cada época. Aun así, el avance terminológico no es más que una cuestión de maquillaje cuando el trasfondo común sigue siendo señalar los aspectos negativos y de déficit. De esta forma se ha conseguido construir en nuestras mentes una identidad: la del «discapacitado». Esta mirada se construye desde la perspectiva hegemónica de la mayoría. La que se considera a sí misma como «normal» y considera a los «otros» como cuerpos que funcionan mal, que hay que subsanar o ajustar hacia la norma. En este sentido se promueven políticas orientadas a la cura, rehabilitación, integración y asistencialismo de la diversidad funcional. Este patrón ficticio de normalidad fomenta la visión de una sociedad fragmentada en dos comunidades en función de sus supuestas capacidades. Una visión cuyo efecto perverso es que la diversidad funcional de unxs es percibida como un problema y una carga social para otrxs (Centeno, 2008).

Las políticas diseñadas desde una óptica estereotipada del «normalismo» o dirigidas hacia colectivos concretos son parte del problema y no de la solución, pues ocultan sus causas y reinciden en la discriminación y la segregación. Asimismo provocan que las vidas de estas personas transiten por caminos paralelos a los del resto. Esta visión «normalista» es una pieza clave para el engranaje del funcionamiento del modelo capitalista y deriva en una sociedad capacitista donde la legitimación de los derechos sociales se vincula a las vidas consideradas útiles y capaces desde las necesidades del mercado productivo. Las políticas de integración y las medidas redistributivas pueden suavizar el impacto de la desigualdad pero no la erradican. Parece apremiante un nuevo modelo

organizativo asentado en otra mentalidad. Una mentalidad que ponga la vida en el centro y valore la dignidad inherente a todo ser humano.

Como palanca para orientar este cambio de mentalidad es preciso superar el lenguaje minusvalidante que encierra en sí mismo la raíz de la discriminación y la fractura social. Solo así podremos imaginarnos un «nosotrxs» habitable para todas las diversidades, en la que todxs nos sintamos respetadxs y seamos reconocidxs parte imprescindible de la misma comunidad. La apuesta por el término diversidad funcional va en esa línea. Es algo más que un avance terminológico. Se trata de un giro conceptual que traslada el eje del discurso de las capacidades a la dignidad en la diversidad, una condición inherente y positiva compartida por todxs nosotrxs. Este cambio nos orienta a pensarnos como los seres únicos y singulares que somos: cada cuerpo se expresa y funciona de forma diferente respecto a cualquier otro y a esas diferencias personales entre seres humanos las llamamos diversidad funcional.

La diversidad funcional es intrínseca a la diversidad humana. Solo hacemos uso explícito de esta expresión para designar a aquellos cuerpos que por su forma de funcionar diferente a la media son catalogados por el propio sistema como impropios. A estos cuerpos se les asignan certificados de minusvalía, discapacidad y dependencia, y se les colocan múltiples etiquetas, impuestas por un contexto social discriminatorio e intolerante con ciertas diferencias. De aquí surge la propuesta de nombrarnos «personas discriminadas en razón de su diversidad», o su fórmula abreviada: «personas con diversidad».

Otros movimientos emancipatorios como el feminismo o la lucha contra el racismo han sabido construir un «nosotros/ellos» que va más allá de un antagonismo entre hombres y mujeres, blancos y negros. Esta misma lógica guía las estrategias políticas de este nuevo paradigma de la diversidad y su lucha contra un modelo minusvalidista-capacitista, para entender que el enfrentamiento no está entre personas con y sin diversidad funcional. Los «otros» son las prácticas minusvalidistas que debemos erradicar. Este cambio cultural desplaza las reivindicaciones políticas centradas en el discurso de defensa de «lo mío» y las lógicas de la segmentación hacia propuestas de defensa de un «bien común», de la justicia social y los derechos humanos (Madrid, 2013). Desde ese lugar se

universalizan los planteamientos para conectar la situación de las personas con diversidad funcional en relación con el marco simbólico, jurídico, ético, educacional, político, económico, etc. Al incorporar la diversidad en el seno de sus propias estructuras, al igual que pasa cuando la feminizamos, se plantea otra manera de vivir juntxs, más justa y humana.

Este nuevo modelo implica asumir la responsabilidad colectiva ante cualquier manifestación de violencia estructural. En este sentido nos queda mucho por hacer y mucho por aprender de la trayectoria y lucha político-jurídica de otros activismos. El feminismo, por ejemplo, ha conseguido cambiar el imaginario para que la violencia y las vulneraciones hacia las mujeres se visibilicen como tales: como violencia de género y no como cuestiones de ámbito doméstico. No pasa lo mismo con las vulneraciones por motivos de diversidad, una violencia invisible que no es una prioridad política y en pocas ocasiones se denuncia, social y jurídicamente. Los casos de absoluta indefensión son los abusos y maltratos hacia las personas con diversidad funcional por parte de sus «cuidadores», sean familiares o trabajadores de centros segregadores, ya que dependen de ellos. La violencia visible es el iceberg de toda una violencia estructural más sutil y soterrada que se sustenta en la desvalorización de unas vidas que se perciben inferiores. En palabras de Judith Butler (2009: 32) unas «vidas cuya pérdida no será llorada» porque «solo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida aparece el valor de la vida. Así pues, la capacidad de ser lloradx es un presupuesto para toda vida que importe». Todo lo expuesto refleja que el reconocimiento del valor de la vida humana es una construcción social. Es una prioridad política urgente cambiar la sociedad hacia nuevos esquemas conceptuales que amplíen la mirada de lo que somos capaces de reconocer como humano.

El reconocimiento de la diversidad funcional

La construcción de la sociedad es una responsabilidad de todxs y necesitamos cimentarla teniendo en cuenta las diferencias y las necesidades de todos los individuos que forman parte de la comunidad, asumiendo su diversidad en todas sus

manifestaciones (diversidad funcional, cultural, religiosa, sexual, de género, edad, etnia, etc.): marcarnos como horizonte una sociedad en «divertad», juego de palabras acuñado por Javier Romañach para expresar el concepto «dignidad y libertad en la diversidad».

Teniendo claro este horizonte, la pregunta siguiente sería cómo hacemos y con qué mecanismos contamos para el pleno reconocimiento de la diversidad funcional. El artículo «Divertad» (Picavea, 2012) profundiza sobre ello. A continuación recojo las principales ideas.

La clave para construir una sociedad en «divertad» está en el desarrollo del modelo de la diversidad a partir de tres pilares: la bioética, los derechos humanos y las políticas públicas. Estas herramientas son garantes de la articulación del reconocimiento efectivo de la diversidad funcional en tres niveles. Por orden de prioridad: reconocimiento moral, jurídico y social o, en otras palabras, igual valor de la vida, iguales derechos humanos e iguales oportunidades para hacer posible unas vidas dignas.

El reconocimiento moral de la diversidad mediante la bioética

En primer lugar es imprescindible el reconocimiento de la diversidad funcional como un valor. Esta es la premisa inicial para construir y reivindicar una sociedad que garantice la plena igualdad de oportunidades. El reconocimiento de la dignidad intrínseca de todo ser humano, independientemente de sus diferencias y circunstancias, implica aprehender que todas las vidas son igual de valiosas.

La principal propuesta del FVID en relación a la bioética es la derogación del plazo por «aborto eugenésico». La cuestión no apunta al debate a favor o en contra del aborto, sino que rechaza que la Ley de interrupción voluntaria del embarazo (IVE) establezca plazos discriminatorios en función de si el feto presenta diversidad funcional o no. Si establecemos excepciones legislativas según el valor que damos a ciertas vidas desde su concepción, estamos discriminando y proyectando una carga negativa sobre el futuro de las vidas con diversidad funcional, considerándolas como un error que no debería haber sucedido, un error que pone en entredicho el derecho a nacer.

El reconocimiento jurídico mediante los derechos humanos

En segundo lugar es preciso reconocer igual trato en el ejercicio efectivo de los derechos humanos. Como herramienta legal de referencia disponemos de la Convención de la ONU de 2008 sobre los derechos de las personas con diversidad funcional, un texto de rango superior ratificado por España y, por lo tanto, de obligado cumplimiento. Desde el FVID reivindicamos que toda la legislación española debería reformarse de acuerdo a esta Convención Internacional. Este tratado legislativo supone un avance ideológico que abandona el modelo rehabilitador aún presente en nuestra sociedad, para orientarse hacia un modelo social de dignidad en la diversidad.

El reconocimiento social mediante políticas públicas

A nivel práctico y cotidiano reconocer que todas las vidas son iguales en derechos implica construir entornos sociales diseñados y pensados por y para todos y todas. Una sociedad respetuosa con la diversidad humana tiene el deber de dotarse de las políticas y los apoyos necesarios para garantizar la dignidad de todas las personas que la integran, corregir los déficits de ciudadanía y no generar exclusión. En coherencia, las líneas de acción políticas deben estar orientadas a promover la desinstitucionalización, a erradicar el apartheid y a fomentar la vida en común.

Las políticas radicales en defensa de los derechos humanos lo son porque van a la raíz del problema. Vivir en instituciones residenciales vulnera dieciocho artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Centeno, 2008). Un cambio de raíz no será posible si antes de nada no se visibiliza, condena y enfrenta de forma explícita la violencia estructural que segrega a las personas por motivo de su diversidad funcional en residencias y centros especiales. Las recomendaciones internacionales del Consejo de Europa CM/Rec (2010)[5] y del Comité de la ONU respaldan la desinstitucionalización

5. Recomendación del Comité de Ministros del Consejo de Europa CM/Rec (2010) sobre desinstitucionalización y vida en comunidad de los niños con diversidad funcional; se puede leer en https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=1580285

e instan a los Estados miembros a adoptar medidas, con calendarización y presupuesto, para transitar de los servicios residenciales a los servicios comunitarios.

El reto es dejar de ser colaboracionistas y cómplices desde nuestro silencio con un régimen institucional que atenta contra los derechos y libertades fundamentales. Para ello es necesario que no se construyan más residencias. Pero eso no basta. También hay que planificar medidas para que las personas ya institucionalizadas puedan acceder a la comunidad, tal y como ordena la directiva europea. Es preciso reconvertir los recursos de los centros segregadores en apoyos de asistencia personal. Y mientras no se prohíba la institucionalización, como mínimo, por cada euro invertido en residencias se debería destinar otro euro a asistencia personal.

Desde el FVID proponemos tres herramientas sociales muy potentes y concretas reconocidas en la Convención como palanca de cambio para construir esa vida y convivencia en común: Derecho a la Vida Independiente (art. 19), educación inclusiva (art. 24) y accesibilidad y diseño universal (art. 9). Adaptar las respectivas legislaciones —la Ley de promoción de la autonomía personal y atención a la dependencia (LEPA), la Ley orgánica de mejora de la calidad educativa (LOMCE) y la Ley general de derechos de las personas con discapacidad y de su inclusión social— a la Convención garantizaría los apoyos personalizados para vivir en comunidad, una escuela para todxs y unos entornos diseñados para la diversidad de la comunidad. En el próximo apartado profundizaré sobre la primera de estas tres herramientas.

Del discurso a la práctica: «sí se puede»

Las personas con diversidad funcional reclamamos el derecho a elegir cómo vivir nuestras vidas, con opciones iguales a las de los demás. No queremos vernos obligadxs a vivir institucionalizadxs, ni bajo la tutela o dependencia de otrxs que decidan por nosotrxs cómo vivirla. Este «Derecho a vivir de forma independiente» aparece de forma expresa en el artículo 19 de la Convención de la ONU y reconoce que los

Estados parte deberán garantizar la Asistencia Personal que sea necesaria para materializar este derecho y hacer posible la existencia y la vida en comunidad.

Este nuevo marco jurídico conlleva superar el modelo patriarcal de atención familiar a la dependencia, que nos recluye en el ámbito familiar sin posibilidades de tener una vida propia, ni de controlar nuestras propias vidas. Nuestras necesidades no son una prioridad: se cubren cuando se puede, si es que se puede. Este modelo tiene el efecto perverso de privar asimismo de libertad a nuestro entorno familiar, generalmente a nuestras madres, parejas e hijas, que se ven obligadas a asumir el rol de cuidadoras, a sostener las vidas que nadie considera dignas de ser sostenidas. El Estado se desentiende de su deber de salvaguardar la vida, no lo considera competencia pública y lo relega a la intimidad de los hogares, como un problema individual, de carácter privado y feminizado.

La Ley de promoción de la autonomía personal y atención a la dependencia (LEPA) de 2006 hubiera sido una oportunidad para asumir la responsabilidad colectiva de sostener la vida y acabar con esta situación de opresión. Lejos de ello, la ley ha sido concebida con una clara orientación asistencialista e institucionalizadora: el 90 % del texto legal está enfocado a la dependencia y solo el 10 % restante a la promoción de la autonomía. Por otro lado, la ley perpetúa el modelo patriarcal de cuidados a partir de la figura del cuidador no profesional o, mejor dicho, la cuidadora.

Con este panorama no podemos hablar de libertad de elección, ni tampoco de ingresos voluntarios en residencias. La administración establece un agravio comparativo al financiar con 3.100 euros mensuales o más una plaza residencial y como máximo con 1.300 euros al mes la prestación de asistencia personal.[6] Son cantidades claramente insuficientes para cubrir los apoyos cotidianos necesarios y dejan a la persona sin opción para prevenir el ingreso forzoso.

6. *Comparecencia en el Parlamento de Cataluña de Antonio Centeno* (8 de abril de 2010). Se analiza la memoria económica de la cartera de servicios de Cataluña 2010-2011 y se señala el agravio comparativo del coste de 3.100 euros al mes por una plaza residencial (decreto 151/2008, punto 1.2.5.3.3.3.2 del anexo 1) y el coste máximo de la prestación de asistencia personal de 1.300 euros al mes (orden ASC/344/2008); disponible en http://ovibcn.org/wp-content/

Escapar de la dependencia a la que nos vemos sometidxs por el modelo residencial y familiar de cuidados es posible. Las iniciativas de asistencia personal impulsadas por las Oficinas de Vida Independiente (OVIs) así lo están demostrando. Las Oficinas de Vida Independiente (OVIs) son el vehículo para poner en práctica y vincular al territorio el ideario del Movimiento de Vida Independiente. Son entidades sin ánimo de lucro dirigidas y autogestionadas por las propias personas con diversidad funcional que las forman. Entre sus herramientas clave están los proyectos de asistencia personal autogestionada como vía para transitar de ser objetxs de cuidados a sujetxs de derechos. Existen varias OVIs en el territorio español pero pese a los intentos de que así fuera no todas han recibido el mismo respaldo político de las administraciones públicas para financiar e implementar la figura del asistente personal. Muchos de estos proyectos han sido rechazados y otros expuestos a carencias y resistencias de partida tan numerosas, sobre todo a nivel presupuestario, que se han convertido en meros parches asistenciales para pasar a reducir, que no a solventar, la miseria, es decir, muy alejados del propósito de convertirse en una propuesta liberadora.

Actualmente disponemos de dos referentes positivos, uno financiado por la Comunidad de Madrid y otro por el Ayuntamiento de Barcelona, ambos gestionados por sus respectivas OVIs y con nueve años de experiencia. Reflejan que las personas con diversidad funcional podemos vivir de forma independiente cuando existe la voluntad política de activar y articular los apoyos suficientes y las condiciones adecuadas. La clave de la viabilidad de ambos proyectos radica en que están pensados y diseñados desde la experiencia de necesitar apoyos cotidianos y con el objetivo de ofrecer soluciones reales para vivir dignamente, en vez de como un mero complemento para sobrevivir. Además, se entiende la asistencia personal no como un fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar la emancipación. Para materializar ese potencial liberador, estos proyectos de asistencia personal se sustentan en dos pilares: la autogestión y la personalización de horas.

Respecto a la autogestión, es preciso entender que el/la asistente personal es una persona de apoyo que trabaja para la persona con diversidad funcional para que esta realice aquellas tareas que por su diversidad no podría realizar por

sí sola. Lo que la distingue de otras figuras ya existentes, como la ayuda a domicilio o el/la cuidador/a no profesional, es que significa mucho más que un apoyo a la autonomía. Su finalidad es ser un apoyo que posibilita la libertad y la autodeterminación, en la medida en que en la relación contractual la persona con diversidad funcional es la que toma las decisiones y su voluntad es respetada. La autogestión es el mecanismo que nos permite asumir la responsabilidad y el control sobre los apoyos que necesitamos y decidir libremente quién, en qué, cómo, cuándo, dónde se prestará la asistencia. Este empoderamiento es crucial para tomar las riendas de nuestras vidas.

En lo relativo a la personalización de las horas, es necesario aclarar que el Plan individual de atención (PIA) de la LEPA no es realmente individualizado. Actualmente las prestaciones económicas de asistencia personal se estandarizan según el grado de dependencia y las cantidades son ínfimas. Por ejemplo, el importe del grado que requiere una necesidad de apoyos más elevados tan solo da para cubrir un máximo de tres horas diarias. Los modelos de asistencia personal basados en la personalización de horas, como el de Barcelona y Madrid, deben ser el ejemplo a seguir porque están siendo soluciones eficaces y viables tanto a nivel humano, como económico y social. La sostenibilidad de la vida y la dignidad humana se ponen el centro y son el objetivo principal, por eso la cantidad de horas de apoyo se adapta a la vida de la persona y no al revés. Y no está de más evidenciar que nos referimos a cubrir las horas de los 365 días del año, incluidas las horas de suplencia correspondientes a las vacaciones, bajas laborales e incidencias de los asistentes personales. La sostenibilidad económica también está garantizada. Se basa en el principio de equidad y justicia social, teniendo en cuenta el equilibrio global de las horas y los costes promedios, sin topes discriminatorios individuales. Los datos de la experiencia de Barcelona reflejan que este modelo es eficaz y eficiente. Cada persona recibe un presupuesto individual según las horas que necesita. Hay personas que necesitan más horas, otras menos, y la horquilla de oscilación está entre siete y trece horas diarias por persona. El promedio global es de nueve horas diarias con un coste medio sostenible de unos 2.900 euros mensuales por persona, por debajo del coste medio de una plaza residencial.

Cuando hablamos de políticas públicas es importante resaltar el dinero invertido. Pero es aún más importante analizar los resultados y valorar si dichas políticas tienen un impacto positivo en la sociedad y en la vida de las personas. Un estudio realizado por el Instituto municipal de personas con discapacidad (IMPD) de Barcelona[7] ha evaluado el servicio de asistencia personal impulsado en la ciudad y concluye que por cada euro invertido en asistencia personal se ha obtenido un retorno social de tres euros. Esto reafirma, sin lugar a dudas, el gran potencial de transformación social y personal de este tipo de políticas públicas. En el mismo sentido, la OVI de Madrid ha realizado un informe[8] que también avala los mayores beneficios sociales de la asistencia personal en comparación con los de la atención residencial.

Las historias de vida de las personas que llevan nueve años en la experiencia de vivir con asistencia personal plena son significativas. Existe un antes y un después radical, y para mejor. Algunos de estos relatos vitales, que se recogen en el libro *Cojos y precarias haciendo vidas que importan*,[9] hacen hincapié en un mayor control sobre la propia vida y las relaciones personales, en una apropiación de los cuerpos y su bienestar, en un incremento de la autodeterminación y de la posibilidad consecuente de participar en proyectos colectivos, en una mayor satisfacción personal con el estilo de vida, etc.

Mediante los proyectos de vida independiente, nuestras vidas son autosostenidas y dirigidas por nosotrxs mismxs con el apoyo del/la asistente personal. Esto nos permite tener una vida propia e independiente de la vida de las personas, mayoritariamente mujeres, que desde siempre se han visto forzadas a cubrir la falta de apoyo de la administración. En consecuencia, ellas también pueden recuperar sus vidas y liberarse de la etiqueta de «cuidadoras».

---

7. *Evaluación del impacto social del Servicio de Asistente Personal del Instituto Municipal de Personas con Discapacidad*, Barcelona, Ayuntamiento de Barcelona, 2012; disponible online.

8. *Estudio comparativo de la asistencia personal y la atención residencial*, Madrid, Oficina de Vida independiente de la CAM; disponible online.

9. Agencia de Asuntos Precarios Todas Azien y FVI, *Cojos y precarias haciendo vidas que importan*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011; disponible online.

Por otro lado, la asistencia personal es una valiosa fuente de empleo. Los proyectos han demostrado que el 98 % de la inversión social se dedica a la contratación directa de trabajadores/as, con un retorno de ingresos vía cotizaciones de la seguridad social, recaudación de impuestos y ahorro del gasto público en prestaciones de desempleo. Además, hace posible aflorar de la economía sumergida al mercado laboral ordinario una gran cantidad de trabajo feminizado, sacando de la precariedad a muchas trabajadoras, mayoritariamente mujeres migrantes, que encuentran así unas condiciones laborales dignas. Como decíamos, estas experiencias triplican el retorno de los ingresos invertidos en forma de derechos y mejoras sociales.

Es urgente repensar políticamente la LEPA y todo el sistema de autonomía personal teniendo en cuenta el modelo de vida independiente avalado por la experiencia: priorizar el recurso a la asistencia personal y reconocerlo como un derecho humano y, como tal, ampararlo en el principio de universalidad, es decir, en un modelo válido para todxs, y en el principio de singularidad, esto es, en el respeto por las diferencias humanas, sin excluir a las personas que por su diversidad necesitan más apoyos. De la misma manera, el acceso a este derecho debería ser incondicional y no estar sujeto a requisitos previos de ningún tipo. Ahora la LEPA determina que solo pueden ser beneficiarixs de la prestación de asistencia personal las personas que estudian y trabajan. Algunas comunidades son más restrictivas todavía, discriminando a las personas por motivo de edad y tipo de diversidad funcional. La OVI de Barcelona denunció la orden de asistencia personal de Cataluña por esa vulneración de derechos y el Tribunal Superior de Justicia nos dio la razón.

Es indispensable dotar a la LEPA de una financiación suficiente para dar un contenido efectivo al derecho subjetivo. No como ahora que queda en papel mojado. Asimismo, la fuente de financiación debería equipararse al resto de pilares del Estado del bienestar y quedar garantizada a través de la distribución de la riqueza, vía impuestos directos e indirectos. Actualmente depende de los presupuestos generales del Estado y está sujeta a vaivenes político-económicos, lo que pone en cuestión el derecho real y convierte la ley y sus

prestaciones en graciables. Sin dinero no hay derechos. La política de copagos impuesta a la LEPA también la diferencia respecto de otros derechos sociales.

Las experiencias de la asistencia personal están sacando a la luz que la falta de un sistema público de autonomía personal no sale gratis. Al contrario de lo que se piensa, nos está saliendo muy caro en todos los sentidos, especialmente a nivel de derechos humanos. Estamos pagando un precio muy alto o, mejor dicho, algunas vidas están pagando un precio muy, muy alto; el sistema subsiste a costa de la dignidad de las personas con diversidad funcional que viven desasistidas y encerradas, y de la libertad de las mujeres que se ven forzadas a ser cuidadoras en un contexto de sobreexplotación, especialmente de las trabajadoras migrante. Salir de esta opresión compartida del sistema de cuidados solo será posible con soluciones que tengan en cuenta la interdependencia de los derechos y logren que el buen vivir de unxs no sea a costa del mal vivir de otrxs. Las políticas de vida independiente están siendo un instrumento social eficaz y viable para crear esos vínculos de emancipación colectiva e impulsar una liberación conjunta, empezando por la consideración como personas y la dotación de derechos al primer eslabón de esa cadena de dependencia: las personas con diversidad funcional.

Como cuerpo colectivo hemos sido incapaces de reconocernos en nuestra propia vulnerabilidad, más visible en ciertas etapas o situaciones de nuestra vida —infancia, vejez, enfermedad o pérdida de autonomía—. Debemos asumir la responsabilidad social de dotarnos de los apoyos necesarios para sostener esta vulnerabilidad y prevenir las situaciones de dependencia. Apostar por una transformación social y política es apostar por un modelo de convivencia que respete a la diversidad. La revolución democrática será diversa y accesible o no será.

Bibliografía

AGENCIA de Asuntos Precarios Todas Azien y FVI, *Cojos y precarias haciendo vidas que importan,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

BOE, núm. 96 de 21/4/2008, *Ratificación de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad*, Nueva York, 13 de diciembre de 2006.

BUTLER, J. (2009), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009.

CENTENO ORTIZ, A. (2008), «Análisis de la Ley de Servicios Sociales y de la Ley de Autonomía Personal desde la perspectiva del Movimiento de Vida Independiente y de los Derechos Humanos».

MADRID PÉREZ, A. (2013), «El movimiento de vida independiente: comprensión, acción y transformación democrática», *Oxímora. Revista internacional de ética y política,* núm. 2, primavera de 2013, pp. 22-38.

NOVOA, J. A., M. Rueda y C. Hortal (2011), «La asistencia personal: un recurso económicamente eficiente, socialmente y humanamente deseable, y excelente en el empleo», Informe para el FVID; disponible online.

PICAVEA RODRÍGUEZ, A. (2012), «Divertad: libertad y dignidad en la diversidad», *Rinace. Red Iberoamericana de Investigación sobre cambio y eficacia escolar*; disponible online.

PIÉ BALAGUER, A. (coord.) (2012), *Deconstruyendo la dependencia. Propuestas para una vida independiente,* Barcelona, Editorial UOC.

Webgrafía

Federación de Vida Independiente (FEVI): http://www.federacionvi.org/

Foro de Vida Independiente y Divertad (FVID): http://www.forovidaindependiente.org/

Oficina de Vida Independiente de Barcelona: http://www.ovibcn.org/

Oficina de Vida Independiente de Madrid: http://aspaymmadrid.org/index.php/home/mn-quehacemos/ovi

Organización para la solidaridad comunitaria de las personas con diversidad funcional y la inclusión social (SOLCOM): http://www.asociacionsolcom.org/

Adenda. Descéntrese y desurbanícese antes de saltar

La Vorágine, nodo Cantabria de la FdlC[1]

La ruta de la ruptura política que nos dirige hacia procesos constituyentes radicalmente democráticos parece plagada de trampas. Algunas nacen en las entrañas del régimen clientelar y mediocrático instaurado con la Constitución de 1978. Otras nacen en el seno de los propios movimientos y colectivos contrahegemónicos.

Las tesis políticas que empujan el agrietamiento del régimen y que deberían pavimentar el camino hacia nuevas instituciones deben someterse también al espejo de la autocrítica plural. El plural, ese plural, debe sustituir al singular, a la mirada unívoca; los afueras, las periferias en la periferia no pueden hacer fila para postular al adentro que de forma «natural» se genera en lo subalterno. Es decir, contra la hegemonía, una convivencia disidente de otras muchas miradas y no una contrahegemonía con la misma vocación dominante de aquella que detesta y sufre.

Somos muchas y diversas y, por tanto, más allá de los marcos conceptuales generales —poner la vida en el centro de la política, desvincular el acceso al ejercicio de los derechos de la productividad o el municipalismo como laboratorio de la ruptura—, debemos entender que hay una pluralidad de

1. Proponemos estas notas desde el nodo cántabro de la Fundación de los Comunes a partir de nuestra participación en las Jornadas que dieron origen a este volumen.

realidades para las que es necesario preparar un campo semántico y de prácticas lo suficientemente amplio. Plural.

Como se ha señalado en este volumen, en la construcción política, la(s) semántica(s) tiene extrema importancia. Véase el entorno confuso en el que se mueve el electorado mediático y los movimientos autodenominados alternos: centralidad, tablero, confluencia, cremallera…. Términos que en la mayoría de los casos no designan, sino que encubren, adulteran, confunden.

La(s) nueva(s) semántica(s) deberían estar ancladas en la praxis, en el abordaje directo de los núcleos problemáticos a los que nos enfrentamos. También deberían lograr desligarse del ADN político y cultural del que somos hijas. La historia del Estado español y de nuestras luchas está atravesada por varias tensiones en las que, con frecuencia, nos vemos atrapadas: centro político / periferias, urbano / rural, cultura culta / cultura popular, lengua / dialectos, progreso / atraso…

Algunas de las tesis que escuchamos en las discusiones actuales desde los entornos que plantean la necesidad de una ruptura radical suelen caer en esas trampas perversas y si queremos pasar de la reforma a la ruptura es imprescindible visibilizar y desenmarañar esos nudos lo antes posible.

Desenmarañar (el lenguaje)

Las factorías de pensamiento tienden a construir una semántica propia que aspira a ser hegemónica, incluso desde la contrahegemonía. Hasta que lo consigue, esa semántica es ajena y extraña, hace del continente un envase que distancia de la comprensión de los contenidos. ¿Somos una factoría de pensamiento?

Hay que cambiar el lenguaje para desprenderse de palabras gastadas, corrompidas, adulteradas, pero se corre el riesgo de, una vez más, conjugar la ecuación de lenguaje y poder: solo genera semántica quien maneja cuotas de poder. Y la realidad es que, incluso en los espacios contrahegemónicos, hay espacios de poder. Pero hay muchas maneras de ejercer el poder y la adecuada parecería más cercana al mandar obedeciendo que al generar nuevas formas de obediencia. Construir semántica desde la praxis rupturista será sembrar el nuevo vocabulario para la nueva sociedad del repertorio

que surge de las propias luchas, pero también consistirá en «recuperar» la semántica secuestrada, en aportar apellidos y matices a aquellos términos malversados, en hacer justicia frente a la corrupción del lenguaje y sus pleitesías.

Detectamos una tendencia a lo autorreferencial en nuestro propio seno que nos puede llevar a una elitización y, de ella, a un atrincheramiento intelectual. Dispositivos, disputa, epistemologías alternas, tecnopolítica, trabajismo, hegemonías… Algunos son términos nuevos y otros términos renovados, pero en la mayoría de los casos «configuran» un discurso alejado del vocabulario popular como si lo popular, por el hecho de serlo, estuviera invalidado para explicar o transformar la —su propia— realidad.

No se trata de renunciar a la(s) nueva(s) semántica(s), sino de apostar por la traducción de saberes en las múltiples direcciones necesarias. Traducir es acercar; traducir evita caer en la tentación de renunciar a lo propio para confundirse con lo ajeno. Es decir, no planteamos una apuesta por la homogeneización, sino por un ecosistema de saberes rupturistas, múltiple, plural y vivo, pero que siempre tenga en cuenta la variable de la «traducción» para tender puentes entre pasado(s) / presente(s), entre dentro(s) / afuera(s) o entre centro(s) / periferia(s).

El otro camino para evitar el atrincheramiento intelectual sería apostar por una semántica poético-política: llevar el lenguaje a un terreno donde política y emociones se conjuguen de forma armónica. La idea de las vanguardias en las izquierdas es tan peligrosa como la idea de los tecnólogos en la derecha socialdemócrata. Convertir la política en un territorio para especialistas que gestionan y hablan con una «jerga» propia es volver a concentrar el poder. La dispersión del mismo también pasa por una poética de la política que la enraíce a la vida.

Descentrar (el pensamiento)

El Estado-nación contemporáneo nació preñado de centralismo. El poder se concentra para luego irradiarse en territorios a la espera de la catarata que, finalmente, regará sus espacios.

Los grandes polos de desarrollo capitalista son también los grandes centros de propuestas anticapitalistas. Es, quizá, una cuestión numérica, de masa crítica, de aluvión y de concentración. O se trata, una vez más, del sistema-mundo haciendo de las suyas.

El Estado español es centralista y, durante los últimos cuarenta años, si acaso se ha logrado romper la primacía de Madrid, ha sido para llevarnos a un centralismo dual Madrid / Periferias Fuertes (Cataluña-Euskadi). Los debates hacia la ruptura están demasiado marcados por las necesidades de estos polos y suelen dejar en el camino las necesidades y las alternativas surgidas desde la(s) periferia(s) del capitalismo que, lógicamente, también son la(s) periferia(s) del anticapitalismo.

El pensamiento sigue concentrado, incluso el contrahegemónico, y su centralismo funciona en ambos extremos: el centro siente la «responsabilidad» de marcar tendencias y la(s) periferia(s) cargan con cierto complejo de inferioridad respecto a lo «estatal» (eufemismo de central).

Descentrar el pensamiento, descentrar los recursos al servicio de la generación y de la transferencia de conocimiento, moverse para ser ejemplares, buscar en la(s) periferia(s) combustible renovado y renovable para las ideas que no por ser centrales tienen por qué estar frescas.

Descentrar es dispersar el poder, atomizar su genética dominante, evitar lo fácil para construir desde lo inverosímil. Las periferias, más lentas —o menos pretenciosas— en la «invención» política, aportan un laboratorio de realidad privilegiado. En ellas se lucha contra el lastre del conservadurismo más rancio, se altera la historia desde lo cotidiano, se disputa el poder en un municipalismo de barrio, de aldea, de caserío donde la escala humana es tan real como asfixiante. En las periferias es la praxis la que ejemplariza y la teoría se construye en sus veredas.

Desurbanizar (las propuestas)

La traducción política de las tesis municipalistas viaja con un ADN cargado con marcadores de las grandes ciudades. Las urbes parecen ser más municipios que los municipios

que apenas son pueblos. Este hecho desconoce dos realidades. De los 8.122 municipios que hay en el Estado —como unidades territoriales y administrativas— solo 67 tienen más de 100.000 habitantes y 398 superan los 20.000; y, dependiendo de la zona climática y cultural del país, los municipios adoptan morfologías políticas muy dispares más cercanas a lo rural —incluso en las ciudades— que a lo urbano.

Las propuestas del municipalismo o las formas de alianzas políticas para el asalto al poder local no pueden ser las mismas en municipios grandes y pequeños, no funcionan igual en un pueblo de Jaén que en uno de Huesca o Zamora. En este caso no solo importa el tamaño, sino también la historia propia, la climatología, los elementos de la idiosincrasia que limitan o potencian las opciones de cambio. Una agenda única para el gobierno municipal de la gente se estrella contra realidades tan diversas como contradictorias.

El otro elemento que limita el agrietamiento del sistema es el desconocimiento de lo rural. Las propuestas están naciendo en un contexto urbano-capitalista-europeizante. Pero en el Estado queda un amplio tejido de carácter rural, lo que modifica las claves culturales, sociales, económicas y políticas con las que abordar el cambio sistémico. En este caso nos toca, incluso en esta Europa agotada, descolonizar las propuestas políticas, desligándolas de los conceptos occidental-capitalistas de modernidad, progreso o desarrollo.

Todo el discurso y las prácticas dominantes empujan a la conversión de lo rural en urbano —desde las políticas públicas hasta la estética apabullantemente urbana de los medios de comunicación— y solo dejan espacio para cierto exotismo *neorural* que poco tiene que ver con las inquietudes, problemas o soluciones que se discuten en el (diverso) mundo rural. Lo grave es que, a veces, los discursos contrahegemónicos también desprenden ese aroma a asfalto. Se podría argumentar que el Estado español es urbano y que ante el carácter anecdótico de lo rural no es este un asunto prioritario. No es así. Las estadísticas oficiales reconocen un no desdeñable 21 % de población rural, pero defendemos la tesis de que la definición «oficial» de lo rural desconoce que un amplio colchón de la población que habita municipios de entre 10.000 y 50.000 sigue conjugando una lógica de vida rural o semirural a pesar de habitar en un «tercer piso».

Descolonizar (la rebeldía)

Estamos convencidas de que la ruptura solo se conseguirá en los territorios concretos —apuesta municipalista/comarcal—, pero también creemos que el violento ataque del capitalismo en tiempos de crisis civilizatoria nos obliga a enlazarnos con los movimientos de resistencia del planeta. Sin embargo, creemos que en la agenda no está instalada aún la «descolonización de nuestra propia rebeldía» y eso dificulta un diálogo horizontal, fructífero y multidireccional con dichos movimientos.

La lucha y la construcción de otras muchas alternativas posibles a este sistema apoteósico es tan municipal como global. Sin embargo, muchos de los movimientos de resistencia de Europa, del Estado español, siguen entendiendo la relación con las resistencias planetarias en clave de subordinación. Aun de forma inconsciente muchas veces, son los europeos los que se «permiten el lujo» del internacionalismo porque el resto son los que «necesitan» la solidaridad. Nadie piensa en una brigada de voluntarios zapatistas o mapuches para echar una mano a los movimientos políticos en Madrid o en Ámsterdam.

La raíz eurocentrada de nuestro(s) pensamiento(s) es evidente y comenzar a descolonizar nuestra propia rebeldía es el único camino para romper unas dinámicas de segregación imprescindibles para la pervivencia del sistema-mundo que combatimos.

Desinstitucionalizar (la ruptura)

Si algo podemos aprender de procesos anteriores —como el de Ecuador, Venezuela o, incluso, el de España en 1982—, es que cuando se accede al poder institucional con una agenda de ruptura y el fuerte apoyo y participación de movimientos sociales, se corre el peligro de abducir a los movimientos y de no generar contrapoder. Sabemos que se tiene presente esta cuestión, pero queremos profundizar y aprehender elementos clave de las reflexiones de hermanas y hermanos de otras latitudes. Es el difícil equilibrio entre entrar en las instituciones y desinstitucionalizar la ruptura.

Uno de los grandes aprendizajes del Sur político —y aquí lo estamos viviendo— es que el contrapoder en la calle se desinfla a la velocidad de la luz que se prende en las oficinas de las instituciones «tomadas» por las compañeras que andan en el «asalto» al poder. Es así. Por eso, uno de los contrapesos diseñados es el de una institucionalidad alterna, paralela y no estatista que pueda compensar el posible pacto entre las élites asaltantes y el paquidérmico —pero absorbente— aparato institucional. Pensemos en vasos comunicantes entre la institucionalidad oficial y la paralela para ir generando un robusto músculo social que, llegado el día, pueda servir para resistir la tentación estatal de controlar todo aquello que no salga de sus propias entrañas.

Una institucionalidad paralela, sí, pero también un fomento de espacios de cogestión de lo común tan vigorosos que no precisen ya de la tutela institucional, sino que sean interlocutores aceptados y, ante todo, imprescindibles para la gestión de la vida.

Para todo ello, parece imprescindible establecer espacios y metodologías para aprender a participar, a gestionar, a disentir, a construir. Es decir, estamos acostumbradas a resistir pero tenemos poca práctica en la construcción y puesta en práctica de alternativas para todas y todos, más allá de nuestros pequeños —o grandes— espacios de confort de lucha. Hay que desaprender los caminos de la delegación para poner en práctica común un modelo de participación crítica y masiva: el único antídoto contra la institucionalización —el ejercicio del poder desde la supuesta representatividad— de nuestras prácticas.

Epílogo. ¿Y ahora qué?

Marisa Pérez Colina
Fundación de los Comunes

> Las grandes movilizaciones son momentos determinados en el tiempo en los que, por alguna razón y con cierto trabajo previo de grupos pequeños, de repente una idea general cuaja y la gente quiere hacer las cosas y las hace. Y cuando deja de querer, se va. Entonces la idea es estudiar cómo quisieron, cómo pueden volver a querer y por qué dejaron de querer en algún momento. Pero tampoco puedes vivir en estado de conmoción. No aguanta la gente viviendo así. Los tiempos se dividen en dos, desde lo ancestral más profundo: los tiempos de lo cotidiano y los tiempos de la fiesta, del juego y del arte. Y las luchas cuando son pujantes son realmente parecidas a las fiestas.[1]

Nuestra fiesta, aquí en el Estado español, comenzó en mayo del año 2011. La nueva política, superadora de la representación, aspiraba a una transformación profunda de las formas de decidir lo que afecta al interés general. La construcción de un nuevo común, donde las personas afectadas, esto es, potencialmente todos y todas, ya no solo votaríamos cada cierto tiempo sino que podríamos, por fin, decidir. En mayo de 2015 pensábamos en una suerte de nueva transición o en una transición completa que, a diferencia de la de 1978, que puso en las manos exclusivas y excluyentes de los partidos políticos el control de todas las instituciones y, por lo tanto, de nuestras vidas, devolviera la capacidad de decisión a la gente corriente. Esa fue la «idea que cuajó».

1. Colectivo Situaciones, *Mal de altura, viaje a la Bolivia insurgente,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2005.

Pero entonces, ¿la fiesta ha terminado? En nuestra opinión, no. Pero sí ha pasado el momento de irrupción más intenso, más disruptivo del orden cotidiano, más espectacular. El momento del acontecimiento que irrumpe. Ese tiempo desbordante que, una vez transcurrido, tratamos de explicar e, incluso, logramos entender, pero que nadie pudo imaginar antes del mismo, ni mucho menos predecir.

Ahora estamos pasando un delicado periodo de resaca. El pensamiento se hace áspero y el hacer se vuelve difícil en una coyuntura con muchos frentes, en la que algunos de ellos amenazan las expectativas de ruptura abiertas en aquel mayo de 2011.

Uno de los horizontes más desalentadores proviene del «estamos en guerra» del presidente francés, François Hollande, tras los atentados del ISIS en París. No olvidemos que la hipótesis del asalto a las instituciones, de su democratización, siempre ha tenido una escala europea. Ese es el ámbito donde se toman las decisiones que después aplican, desde sus gobiernos, las diferentes provincias —Estado español, Portugal o Grecia, pero también Francia, Bélgica o Alemania—, que hoy forman parte de la Unión Europea. Democratizar Europa, deconstruir esa unión funcional al neoliberalismo más despiadado para edificar una Europa de la distribución de la riqueza es fundamental para, entre otras cosas, iniciar una política de seguridad real. El camino iniciado por Europa tras los terribles ataques del viernes 13 en París es exactamente el contrario. Incapaz de democratizarse, Europa se devora primero a sí misma, condenando a parte de sus miembros a una deuda insaciable, para dar ahora un nuevo giro de tuerca militarizando ya no solo sus fronteras, sino también su cotidiano en un prolongado «estado de excepción». La derrota de la población griega, que primero ganó el referéndum de la dignidad votando un rotundo «no» a los recortes de la Europa del capital —que también era un «sí» a permanecer en la Unión para democratizarla—, para después ver traicionado su mandato por un gobierno que termina cumpliendo las nuevas condiciones impuestas por la Troika, fue un enorme golpe para todos los países, fuerzas políticas y personas que veían en Grecia la primera punta de lanza de un camino de democratización europea.

La escala estatal no es mucho más alentadora. Por un lado, el fin del bipartidismo y con él, la demolición de las instituciones del régimen del 78, no parece estar ya a la vuelta de la esquina. Los dos partidos que mejor representan la corrupción institucionalizada y la mutación en unas máquinas que solo defienden sus propios intereses de reproducción —esto es, PPSOE— tardarán en caer. La regeneración de lo mismo, con otras caras —Ciudadanos, se frota las manos a la vuelta del Parlamento. La promesa de lo otro, de un verdadero proceso constituyente impulsado desde abajo, se aleja aceleradamente con la conversión de Podemos en una organización cada vez más alejada del partido-movimiento que debía ser y más cercana a los partidos jerárquicos de siempre. En Cataluña, el tsunami independentista parece rescatar al partido del régimen en versión catalana (Convergencia Democrática), que esconde las vergüenzas de sus políticas de austeridad y de sus prácticas corruptas sistemáticas, desviando la atención hacia el enemigo español. El discurso de clase, el discurso de los de arriba y los de abajo, el punto de mira puesto en los problemas reales para tratar de abordarlos, se borra casi completamente tras los colores de la salvadora bandera nacional.

No es un buen escenario, es cierto. Sin embargo, las impresionantes victorias electorales de muchas de las fuerzas políticas de confluencia que hoy gobiernan en ciudades como Barcelona o Madrid, Zaragoza, La Coruña o Cádiz, han abierto una ventana de oportunidad que no podemos dejar escapar. Si el fulcro de la famosa palanca democratizadora se sitúa con mayor firmeza en lo local (por las evidentes ventajas de organizarse desde los problemas cercanos y pese a los muchos y complejos problemas de una escala con apenas capacidad de decisión o de gestión), nuestra única esperanza de cambio reside en el desarrollo de prácticas de autogobierno. Conviene recordar que las fuerzas políticas del cambio no entraron en los ayuntamientos para hacer gestión, sino para desinstitucionalizarlos. Esto es, para ir poniéndolos y disponiéndolos, poco a poco, al servicio de la ciudadanía.

Ahora bien, mientras hablar de autogobierno es sencillo, ponerlo en práctica es algo muy complicado. El hábito instalado en la sociedad de dejar la política en manos de los profesionales de la misma, la mala costumbre de la autonomía de lo político ha desentrenado nuestra capacidad de convertir

el conocimiento de la situación que vivimos, de nuestras necesidades y deseos, en saber hacer para resolverlos con otros y otras afectados por lo mismo. En los ayuntamientos antes citados, ahora contamos, por fin, con una contraparte institucional. Es decir, con gente corriente, mucha de ella proveniente de los propios movimientos sociales, con la suficiente inteligencia pero, sobre todo, con la intención declarada, de mandar obedeciendo. La responsabilidad de construir el movimiento municipalista no está, en cualquier caso, del lado de la institución, sino del lado del afuera. Un afuera que ha de aprovechar la coyuntura para dotarse de recursos desde los que empoderarse. Recursos son estructuras autónomas que posibiliten que la organización de cualquier conflicto tenga espacios y herramientas para impulsarse. Espacios para la cooperación, la autoformación, la agregación ciudadana, el desarrollo de nuevas iniciativas políticas, sociales y económicas. Iniciativas que recuperen, en el discurso y en las experiencias políticas de las fuerzas emancipadoras, el eje articulador de la vida: la vida digna de las personas frente a la acumulación del capital, la vida de las mujeres frente a las violencias machistas, la vida libre de las personas migrantes, LGTBI y diversas funcionales frente a las fronteras racistas, heteropatriarcales o diversófobas. Luchando desde abajo por otro modelo de ciudad, cabría conseguir, para empezar, un entorno realmente seguro para todas y todos. La seguridad real, es decir, no policial sino social, aquella que solo puede proporcionar un proceso profundo de democratización.

Madrid, 22 de noviembre de 2015